SZIKRA

RUDAS LÁSZLÓ

DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS ÉS KOMMUNIZMUS

Tanulmánygyűjtemény

SZIKRA

BUDAPEST 1956

Összeállította

a Lenin Intézet Filozófiai Tanszékének munkaközössége

Szerkesztette

SZECSŐDI LÁSZLÓ

Fordították:

FÉLIX PÁL

SZABÓ TAMÁS

SZÉKELY ANDORNÉ

Felelős kiadó a Szikra Könyvkiadó vezérigazgatója

RUDAS LÁSZLÓ
(1885—1950)

„A filozófusok a világot csak különbözőképpen *magyarázták;* de a feladat az, hogy *megváltoztassuk*"[1]. Ezt a híres marxi tételt írta Rudas László elvtárs fő műve, a „Materialista világnézet" elé jeligéül. Ha Rudas elvtárs életének és munkásságának lényegére akarunk rámutatni, mi sem választhatunk ezeknél jellemzőbb szavakat. Rudas elvtárs filozófus volt, az emberi gondolkodás nagyszerű vívmányának, a marxista-leninista filozófiának nemzetközileg is kiemelkedő művelője, akinek egész élete, elméleti munkássága azt példázza, hogyan kell a marxista filozófiát a munkásosztály célkitűzéseinek, a világ forradalmi megváltoztatásának szolgálatába állítani.

*

Rudas László 1885-ben született Sárváron, egy szegény munkáscsalád 14. gyermekeként. Édesapja bádogosmunkás volt, 1899-ben lezuhant az épülő Parlament tetejéről és élete végéig munkaképtelen maradt. A szerencsétlenség idején Rudas László 14 éves volt — és ettől kezdve önerejére volt utalva, saját maga kereste meg iskoláztatásának költségeit, sőt részt vállalt a család eltartásának gondjaiból is. Emellett a munkásosztály közös gondjaiból is korán részt kért. 18 éves korában került a munkásmozgalomba — és annak példamutató harcosa maradt élete végéig.

A középiskola elvégzése után a budapesti tudományegyetem bölcsészeti karán tanult tovább. Latin-magyar szakos tanárként és a filozófia doktoraként hagyta el az egyetemet. Egyetemi

[1] *Marx—Engels.* Válogatott művek. 2. köt. Szikra 1949. 401. old.

évei alatt azonban nemcsak tanult, hanem tanított is. A 18—19 éves egyetemista felismerte a marxizmus elméletének forradalmasító erejét, és mint a baloldali diákok Művelődési Körének tagja, munkás tanulóköröket vezetett, a különböző szakszervezetekben előadásokat tartott az osztályharcról, a forradalomról, a szocializmusról. A tehetséges fiatal egyetemi hallgatóra felfigyeltek a Népszava vezetői is, és amikor a Népszava napilappá vált, meghívták a szerkesztőség munkatársának.

Az a kor, amelyben Rudas elvtárs munkásmozgalmi tevékenységét elkezdte, a társadalmi ellentmondások kiéleződésének kora volt hazánkban. A századforduló idején a válságokon és ellentmondásokon keresztül is fejlődő ipar szükségletei nyomán, valamint a nyolcvanas évek elejétől tartó krónikus mezőgazdasági válság hatására évről évre nőtt a proletariátus, de ugyanilyen mértékben fokozódott a kizsákmányolás is. Mindezek következtében egyre határozottabban bontakoztak ki a munkásmozgalom forradalmi fellendülésének feltételei. A Szociáldemokrata Párt nem volt alkalmas a forradalmasodó tömegek szervezésére, helyes irányítására. Ilyen körülmények között Magyarországon is megindult a munkásmozgalom differenciálódása. A Szociáldemokrata Párt megalkuvó vezetősége egyre inkább a munkástömegek megfékezését tűzte ki feladatául, míg vele szemben — a párton belül — kezdett kialakulni a baloldal, amely a hivatalos vezetéssel szembefordulva, a proletártömegek fokozódó forradalmi törekvéseit képviselte.

A fiatal Rudas László ehhez a baloldalhoz csatlakozott; ennek egyik szervezője és csakhamar egyik legfejlettebb és legkövetkezetesebb ideológusa lett. Csak természetes, hogy ilyen körülmények között nem maradhatott sokáig a Népszava szerkesztőségében. Harcos baloldali meggyőződése, következetesen forradalmi magatartása miatt a jobboldali szociáldemokrata vezetők elüldözték a pártlaptól.

Az első világháború alatt és különösen a monarchia összeomlása után a Szociáldemokrata Párt munkásáruló politikája még egyértelműbben az uralkodó osztályokat szolgálta. A háború alatt a hivatalos pártvezetés álláspontja a szociálsovinizmus volt; azt hirdették, hogy a hadviselő államok szociáldemokrata pártjai országukat és népüket védelmezik a háború támoga-

tásával. Később — a Károlyi-kormány alatt — a szociáldemokrata miniszterek odáig mentek az osztályárulásban, hogy hűséget esküdtek az előzött királynak, akadályozták a köztársaság kikiáltását, az osztályharc ideiglenes felfüggesztésére akarták rábírni a proletariátust, hogy ezáltal módot adjanak a burzsoáziának erői összeszedésére. Nyilvánvalóvá vált, hogy a Szociáldemokrata Párt képtelen a proletariátus vezetésére, és minden erejét arra fordítja, hogy fékezze a tömegek forradalmi mozgalmát, megakadályozza a szovjet példa követését.

Ebben a helyzetben Rudas elvtárs az elsők között volt, akik felismerték, hogy a társadalmi fejlődés sürgető és szükségszerű követelménye — a Bolsevik Párt példája nyomán — egy új forradalmi párt megalakítása. Az új pártért folyó harc az első időkben — még a Szociáldemokrata Párt hivatalos vezetőivel szemben álló elvtársak között is — vitákat eredményezett. A baloldal egy része idegenkedett a pártegység megbontásának gondolatától. A bolsevizmust Magyarországon akkor még alig ismerték, és sokan olyan új elméletet láttak benne, ami más, mint a marxizmus. E viták során Rudas elvtárs egyike volt azoknak, akik a legkövetkezetesebben képviselték a szakadás szükségességének álláspontját. Rámutatott arra, hogy éppen a bolsevik eszmék jelentik az igazi és következetes marxizmust — és hazánkban is a Bolsevik Párt mintájára kell megszervezni a magyar proletariátus önálló, forradalmi pártját. A Bolsevik Párt és a bolsevik eszmék példája ettől kezdve Rudas elvtárs egész életének vezércsillaga lett.

Rudas elvtárs a Kommunisták Magyarországi Pártjának egyik alapító tagja, és a meginduló pártlapnak, a Vörös Újságnak a szerkesztője lett.

A Kommunista Párt megalakulása utáni hónapok a magyar munkásosztály történetének és nemzetünk történetének is legdicsőbb hónapjai közé tartoznak. A munkástömegek egyre inkább elfordultak a Szociáldemokrata Párttól, és rohamosan nőtt a fiatal Kommunista Párt tömegbefolyása. Kimagasló szerepe volt ebben a 34 éves Rudas elvtársnak, aki tollal és élőszóval egyaránt, szüntelenül harcolt a szociáldemokrata jobboldal forradalmat gátló tevékenysége ellen, leleplezte a bur-

zsoáziát támogató politikáját, szervezte a tömegeket az érlelődő forradalomra. A proletárdiktatúra közvetlen előkészítésének időszakában lefordította Lenin „Állam és forradalom" című művét, és ezzel az ő nevéhez fűződik az első magyar nyelvű Lenin-mű kiadása.

A proletárforradalom győzelme idején Rudas elvtárs nem volt Magyarországon. A párt a magyar proletariátus képviseletében Moszkvába küldte a III. Internacionálé alakuló kongresszusára. 1919 februárjának közepén indult el, és viszontagságos, sok veszéllyel teli út után érkezett meg a forradalom fővárosába. Az út nagy részét gyalogosan vagy szekéren tette meg, frontvonalakon kellett keresztüljutnia. Útközben — Kievben — érte a magyarországi proletárforradalom győzelmének híre.

Moszkvába érkezve igen nagy élményben volt része — találkozott Leninnel, akit személyes beszélgetés során tájékoztatott a magyarországi viszonyokról. Egész életére nyomot hagyott benne a nagy proletárvezér lángoló forradalmi lendülete, szellemi gazdagsága, mindenre kiterjedő figyelme, példamutató szerénysége.

Amikor Rudas elvtárs hazaérkezett, a Tanácsköztársaság már harcban állt a hevesen támadó külső és belső ellenséggel. Újra átvette a Vörös Ujság szerkesztését, és a harcos cikkek egész sorát írta a proletárdiktatúra védelmében az ellenforradalmárok, a kétkulacsosok, a szociáldemokrata megalkuvók ellen. Nagy gondot fordított arra is, hogy a lap terjessze a marxizmus-leninizmus elméletét a dolgozók között. Magas színvonalú elméleti cikkekben mutatott rá a proletariátus történelmi szerepére; a proletariátus érdekeinek és az emberi haladás általános érdekeinek kapcsolatára, arra, hogy a proletariátus az emberiség haladó múltjának egyetlen következetes folytatója. Cikke jelent meg a proletárdiktatúra történelmi szükségszerűségéről és egy egész sor más, aktuális elméleti kérdésről. Vezetése alatt a Vörös Ujság mindvégig a forradalmi harc éles fegyvere, színvonalas, harcos kommunista újság maradt.

A proletárforradalom leverése után Rudas elvtárs Bécsbe emigrált. Az osztrák szociáldemokrata kormány utasítására a Tanácsköztársaság más vezetőivel együtt őt is letartóztatták,

majd internálták. Rudas elvtárs a bécsi emigrációban is kereste a módját, hogyan viheti előre az ideiglenesen vereséget szenvedett forradalom ügyét. Elméletileg kutatta a forradalom vereségének okait; brosúrát írt erről a kérdésről, amelyben megkísérelte a proletárdiktatúra során elkövetett elméleti és politikai hibák feltárását.

Rudas elvtárs 1922-ig tartózkodott Bécsben, majd Moszkvába került, és a felszabadulásig a Szovjetunióban élt.

Moszkvában az első időkben a III. Internacionálé apparátusában dolgozott. Közben fáradhatatlanul tanult, gazdagította és mélyítette marxista tudását, megismerkedett a marxizmus klasszikusainak — elsősorban Leninnek — azokkal a műveivel is, amelyek korábban nem voltak számára hozzáférhetők. Ezekben az években vált a marxizmus-leninizmus nemzetközileg is kiemelkedő filozófusává. Tagja lett a Kommunista Akadémiának, tanára a Lenin által alapított Vörös Tanárképző Intézetnek, és egy sor egyetemen és főiskolán tartott előadásokat. Történelmet, politikai gazdaságtant és főként filozófiát tanított oroszul, németül, angolul. Oktatómunkája során a nemzetközi munkásmozgalom harcosainak ezreit nevelte a marxizmus-leninizmus szellemében.

Az oktató- és propagandamunka mellett Rudas elvtárs tevékenyen részt vett a kor elméleti harcaiban. Számos cikket és tanulmányt írt a nemzetközi munkássajtóban és a szovjet tudományos folyóiratokban, amelyekben a marxizmus-leninizmus aktuális elméleti tételeinek kifejtése mellett kérlelhetetlen harcot folytatott a különféle ellenséges nézetek, különösen a nemzetközi szociáldemokrácia áruló politikája ellen, védte és óvta a proletariátus forradalmi elméletének tisztaságát. Elméletileg is kimutatta, hogy a szociáldemokrata pártok akkori tevékenysége végső soron a fasizmus térhódítását segíti elő.

Rudas elvtárs 1930—37-ig oktató- és tudományos-publicisztikai munkássága mellett, a Marx—Engels—Lenin Intézet egyik fő munkatársa volt. Marx és Engels kiadatlan műveit szerkesztette és sajtó alá rendezte.

A második világháború idején ismét fontos munkaterületen gyümölcsöztette tudását és gazdag tapasztalatait. Mint a nemzetközi antifasiszta iskola vezető előadója, a német, majd

később a magyar hadifoglyoknak tartott előadásokat, hogy felismerjék a fasizmus embergyűlölő lényegét, és szembeforduljanak vele.

1945-ben, hazánk felszabadulásakor, több mint két és fél évtizedes emigráció után, tért haza Magyarországra Rudas elvtárs. Ekkor már súlyos beteg volt, mégis jelentős részt kért az új haza építésének nagyszerű munkájából. A Központi Pártiskola igazgatójaként a pártkáderek ezreit ismertette meg a marxizmus-leninizmus és a marxista filozófia alapjaival. Munkásakadémiákon, egyetemeken és főiskolákon is tartott előadásokat, majd a Közgazdaságtudományi Egyetem rektora lett és ott tanította a marxista-leninista filozófiát.

A megfeszített oktató- és propagandamunka mellett Rudas elvtárs új lendülettel kezdett hozzá a tudományos kutatómunkához is. Még 1945 végén hozzáfogott három kötetre tervezett nagy munkájának, a „Materialista világnézet"-nek a megírásához, melynek első kötetét 1947-ben ki is adta. Emellett az elméleti cikkek egész sorát írta az ideológiai harc legaktuálisabb kérdéseiről. Részt vett a párt mindennapi politikai harcaiban is. Cikkeiben és parlamenti felszólalásaiban küzdött az egyetemeken megbúvó áltudomány ellen; követelte, hogy a tudomány minden ága a népet szolgálja, s a szovjet tudomány nagyszerű példáját állította tudósaink elé.

A Magyar Tudományos Akadémia Rudas Lászlót tagjai sorába választotta, és sok egyéb kitüntetésen kívül 1949-ben tudományos munkásságának elismeréséül megkapta a Kossuth-díj I. fokozatát.

Rudas elvtárs halála napjáig tanított és dolgozott. Tele volt tervvel, alkotási vággyal, amikor a halál elragadta. Sokat akart még tenni azért, hogy a marxizmus-leninizmus elmélete mielőbb anyagi erővé váljék szocializmust építő országunkban. Terveinek egy részét már nem tudta megvalósítani. De abban, hogy ma egyetemeinken a fiatalok tízezrei tanulják a dialektikus és történelmi materializmust, hogy országunkban a dolgozók százezrei vértezik fel magukat a marxizmus-leninizmus elméletével, elévülhetetlen érdeme van Rudas elvtársnak. Emlékét talán nem hirdeti annyi könyv és tudományos munka, mint amennyi tehetségéből tellett volna. De maradandó emléket

állít neki fáradhatatlan tanító- és nevelőmunkája, amelynek hatásaként tízezrek lelkében kovácsolódtak meggyőződéssé a marxizmus igazságai, és amelynek példája nyomán sok ezer tanítványa terjeszti a marxizmus-leninizmus eszméit nemcsak hazánkban, hanem mindenütt a világon.

*

Rudas László hivatásos forradalmár volt, aki a munkásmozgalom harcaiban vált tudós filozófussá. Személyében elválaszthatatlanul egybefonódott a kommunista tudós a kommunista harcossal, az elméleti munkás a gyakorlati forradalmárral. Ha Rudas elvtárs életművének tanulságait a ma számára összegezni akarjuk — elsősorban az elméletnek és a gyakorlatnak ezt az elválaszthatatlan egységét kell példaként állítanunk ideológiai frontunk munkásai elé.

Rudas elvtárs elméleti munkásságának alapjává tette azt a marxi megállapítást, hogy nem elég magyarázni a világot, hanem a fő feladat megváltoztatni azt. Emellett mélyen megértette, hogy a világ megváltoztatásának célkitűzése elválaszthatatlan a párt mindennapi harcainak maximális támogatásától. Ereje, tudása mindig a párté volt, mindig ott, ahol erre a legnagyobb szükség volt. Ha kellett a történettudományban, ha kellett a közgazdaságtanban — de leginkább szaktudományában, a filozófiában igyekezett megtalálni azokat a problémákat, amelyeknek megoldásával az adott időben erejéhez képest a legtöbbet használt pártjának, osztályának. Jellemző, hogy a második világháború idején — sok más munkája mellett — vállalta egy korszerű német—orosz szótár összeállításának fáradságos munkáját, mert kiváló filológus is volt, és mert akkor erre a szótárra sürgős szükség volt.

Az elmélet és a gyakorlat eltéphetetlen kapcsolatát mutatják Rudas elvtárs tanulmányai és cikkei, melyek kevés kivételtől eltekintve, szenvedélyes vitairatok. Ezekben mindig azon nézetek ellen harcolt, amelyek egy adott időben kártékonyan hatottak a nemzetközi munkásmozgalomban. Felvette a harcot a párttal szimpatizáló értelmiségiek revizionista törekvései ellen, hogy megakadályozza hatásukat; harcolt az új érvekkel támadó jobboldali szociáldemokrácia elméleti, szociológiai nézetei ellen;

írásai segítették Buharin mechanikus, vulgarizáló filozófiájának szétzúzását. Szüntelenül ostorozta az ellenséges ideológia minden megnyilvánulását, de vitatkozott a barátokkal és az elvtársakkal is, ha azok helytelen nézeteket képviseltek. Vitái sohasem elvont kérdések körül folytak, hanem mindig olyan problémák körül, amelyeket az élet vetett fel, amelyek a mozgalom számára aktuális feladatok tisztázását szolgálták.

Amikor hazánkról lehulltak a fasizmus bilincsei és megnyílt a lehetősége annak, hogy széles körben elterjesszük a marxista-leninista filozófia igazságait, Rudas elvtárs ismét aktuális feladatot választott: hozzákezdett a dialektikus és történelmi materializmust felölelő műve megírásához, hogy minél hatékonyabban segítse a hosszú évtizedeken át sötétségben tartott népe felvilágosításának ügyét.

A párt előtt álló feladatoknak ez a szenvedélyes szolgálata nyilvánult meg Rudas elvtársnak a propagandamunka iránti szeretetében is. Propagandistának vallotta magát és az is volt: tudós propagandista, páratlan előadó, aki előadásainak világos okfejtésével, lebilincselő szellemességével, elméleti mélységével nemcsak tanított, de harcra, helytállásra nevelt, s mindenre, ami nemes, ami előreviszi a proletariátus ügyét.

A párt és a munkásmozgalom ügyének mindennapi szolgálata Rudas elvtárs munkásságában nemcsak a tematika kérdése. Műveiben elméletileg is megvilágította a dialektikus materializmusnak és a munkásosztály gyakorlati, forradalmi tevékenységének elszakíthatatlan kapcsolatát. A harmincas években például a jobboldali szociáldemokrácia ideológusai ismét feleleventették azt a revizionista tételt, amely szerint a dialektikus materializmus legfeljebb csak a természetben érvényes, a társadalom problémáira, a proletár osztályharc kérdéseire nem lehet alkalmazni. Rudas elvtárs ezekkel a nézetekkel szemben is bebizonyítja a kommunista mozgalom és a dialektikus materializmus egységét. „A kommunizmus — írja — a munkásosztály forradalmi mozgalma, szervezett harc a kapitalizmus és a tőkésosztály ellen. A kommunizmus *osztályharc*. És mi az osztályharc? Annak az *ellentmondásnak* a következménye, amely a mai társadalom termelőerői és termelési viszonyai között fennáll . . . Az a társadalmi ellentmondás, amelyről

beszéltünk, valójában csupán sajátos esete annak az általános dialektikus törvénynek, amely szerint a fejlődés ellentmondások útján és az ellentétek harca során megy végbe"[1]. Ebből következik, hogy a kommunista pártok politikája azért legyőzhetetlen, mert nem szubjektív szándékok, egyéni elképzelések vezetik, hanem a társadalmi valóság objektív törvényeinek elméleti felismerésén és az elmélet által felismert törvények gyakorlati alkalmazásán alapul. De ebből a kapcsolatból fakad a marxista filozófia fölénye is minden más filozófiával szemben. A dialektikus materializmus azért legyőzhetetlen, mert megállapításai nem elvont spekulációknak, hanem a természeti és a társadalmi valóság tudományos kutatásának és sokoldalú elemzésének eredményei; és mert a lényegéhez tartozik, hogy a mindennapi gyakorlatban próbálja ki és gazdagítja az így nyert tételeket.

Az elméletnek és a munkásmozgalom mindennapi gyakorlatának kapcsolatát világítja meg Rudas elvtárs akkor is, amikor Buharin antimarxista nézeteit bírálva rámutat arra, hogy az elméleti következetlenség minden esetben szükségszerűen gyakorlati következetlenséghez, politikai hibákhoz, végső soron a munkásosztály ügyének cserbenhagyásához vezet. A munkásmozgalom olyan alakjainak, mint Plehanovnak vagy Buharinnak a politikai következetlensége elválaszthatatlan attól, hogy elméletileg is következetlenek voltak. A forradalmi harc gyakorlati kérdéseiben csak az foglalhat el következetes álláspontot, aki szilárdan és ingadozás nélkül áll a dialektikus materializmus talaján — és megfordítva: a dialektikus materializmus kérdéseit is csak az tudja helyesen kifejteni, aki a gyakorlati-politikai problémák megoldásában is következetesen képviseli a párt és a proletariátus ügyét.

Az elméletnek és a párt előtt álló feladatoknak ez az eltéphetetlen kapcsolata azért hatotta át oly következetesen Rudas elvtárs egész munkáját, mert mélyen megértette a marxista filozófia pártosságát. Megértette, hogy a marxista filozófia pártossága nem merül ki az objektív igazság elvont, tértől és időtől független puszta feltárásában. A pártosság mindig tetteket követel a párt és a dolgozó nép érdekében. És Rudas

[1] *Rudas László.* Dialektikus materializmus és kommunizmus. Lásd e kötet 174. oldalán.

elvtárs számára sohasem volt mindegy, hogy hol, milyen területen, milyen elméleti problémával kapcsolatban tárja fel az igazságot. Az igazság feltárása nála mindig tett is volt, tett a párt érdekében, a dolgozó nép érdekében.

Rudas elvtárs életművének ez a tanulsága filozófiai frontunk egyik fontos problémájára hívta fel figyelmünket. A filozófiai tudományos és propagandamunka fejlődésének kulcskérdése, hogy biztosítsuk kapcsolatát az élettel, a társadalmi fejlődés gyakorlatával, a párt mindennapi és távolabbi célkitűzéseivel. A filozófia ezeket a feladatokat csak úgy oldhatja meg, ha szüntelenül figyelemmel kíséri a politikai, gazdasági és kulturális életünk eredményeit; ha segít felismerni szocialista jövőnk kibontakozó új hajtásait; ha segít a pártnak eltakarítani mindazt, ami gátolja, visszahúzza fejlődésünket. Rudas László elméleti munkásságának példája az évek távlatából is e feladatok megoldására mozgósítja ideológiai frontunk minden dolgozóját.

*

Rudas elvtárs az elméleti munka aktualitását, a párt célkitűzéseinek szenvedélyes szolgálatát mindig összekapcsolta a filozófiai problémák mély tudományos elemzésével. Az aktualizálás nála sohasem volt felszínes; sohasem ment az elméleti alaposság és a gondolatok mélységének rovására. Ebben a vonatkozásban megint csak tanít bennünket és filozófiai életünk egyik eleven problémáját érinti.

Műveiben a felvetett problémák mély, sokoldalú és alkotó módon való elemzését találjuk. Pl. a marxizmus államelméletének jobboldali szociáldemokrata meghamisítását bírálva tudományosan elemzi az állam fejlődésének problémáit az őskommunizmus felbomlásától egészen a proletárdiktatúráig. Amikor leleplezi azokat a változatos érveket, amelyekbe a jobboldali szociáldemokraták forradalomellenes állásfoglalásukat csomagolták, vagy amikor bírálja Buharin mechanikus filozófiáját, alkotó módon tárgyalja az ellentmondás filozófiai problémáját, az ellentmondások konkrét formáinak sajátosságait. A szociáldemokrácia ideológusai a társadalmi forradalom elkerülhetőségét azzal akarták bizonyítani, hogy megpróbálták a természetre

korlátozni a dialektikának — és benne az ellentmondás törvényének — az érvényességét. Buharin a társadalmi osztályok és a gazdasági szektorok egyensúlyáról szóló antimarxista elméletét azzal támasztotta alá, hogy az ellentmondás fogalmát azonosította az antagonizmus fogalmával. Rudas elvtárs egyaránt harcolt mind a szociáldemokrata felfogás ellen, amely ki akarja iktatni az ellentmondást és az antagonizmust a dialektikából, mind a buharinista nézet ellen, amely a dialektikus ellentmondás fogalmát az erők antagonizmusára szűkíti. E harc során a marxizmus klasszikusainak — elsősorban Leninnek — tételeire támaszkodva mély és világos elemzését adja az ellentmondás dialektikus törvényének, sokoldalúan rámutat e törvény érvényesülésének általános és különös sajátosságaira. Megmutatja, hogy az antagonizmus mindig a valóság mélyében rejlő ellentmondás sajátos megnyilvánulása, és nem egyszerűen **külső erők szembenállása.** Az antagonizmus tehát beletartozik a dialektika fogalmába. De ugyanakkor — Lenin tételét elemezve — rámutat arra is, hogy az antagonizmus és az ellentmondás nem egy és ugyanaz. A társadalom fejlődésének mozgató ereje mindig a társadalmi valóság mélyében ható ellentmondás és az antagonizmus csak következménye, megnyilvánulása ennek az ellentmondásnak. Az ellentmondás és az antagonizmus buharini azonosításával szemben azt a lenini tételt bizonyítja, amely szerint az antagonizmus a társadalom fejlődése során — a szocializmusban — eltűnik, az ellentmondás azonban megmarad.

Rudas elvtárs munkásságának tudományos elmélyültségét mutatja az is, hogy szakadatlanul nyomon kísérte a modern természettudomány legújabb eredményeit és arra törekedett, hogy filozófiai általánosításokat vonjon le ezekből az eredményekből. Széleskörű ismeretanyagot gyűjtött össze a természettudományok minden területéről. Ennek alapján bizonyította be egy egész sor elméleti kérdéssel kapcsolatban, hogy a természettudományok fejlődésének minden új eredménye a dialektikus materializmus igazságait és a dialektikus materializmus tételeinek feltétlen érvényét támasztja alá. A természettudományok időszerű problémáinak alapos ismeretében vette fel a harcot azokkal a törekvésekkel szemben, amelyek idealista

következtetéseket akartak levonni a modern fizika vagy a modern biológia új eredményeiből. Rudas elvtárs — Leninre támaszkodva — és az adódó példákat elméletileg részletesen elemezve rámutat, hogy ezeknek a helytelen következtetéseknek az egyik forrása a természettudósok ismereteinek filozófiai megalapozatlansága, és akkor, amikor egyes természettudósok úgy vélik, hogy döntő csapást mértek a dialektikus materializmusra, tulajdonképpen nem bizonyítanak mást, csak azt, hogy a dialektikus materializmus által régen megcáfolt filozófiai irányzatnak, a szubjektív idealizmus különböző változatainak talaján állnak.

Rudas elvtárs a filozófiai problémák egész sorát fejti ki sokoldalúan fő művének, a „Materialista világnézet"-nek első, megjelent kötetében is. Ebben a művében a filozófiai materializmus alapproblémáit tárgyalja. A dialektika és a történelmi materializmus áttekintése a következő két kötetnek lett volna a feladata.

A mű megjelent részében Rudas elvtárs elemzi a marxizmus klasszikusainak megállapításait a filozófia fogalmáról, és egyben meggyőzően bizonyítja, hogy az idealizmus — lényegéből fakadóan — képtelen egységes választ adni arra a kérdésre, hogy mi a filozófia. Ragyogó áttekintést ad a materializmus és az idealizmus harcáról a filozófia történetében, és megmutatja, hogy e harc hogyan szolgálta a filozófiai gondolkodás szakadatlanul felfelé ívelő fejlődését. Bemutatja a mindenkori idealizmus elválaszthatatlan kapcsolatát a vallással, és azt, hogy a materializmus hogyan támaszkodik minden történelmi korszakban a legfejlettebb tudományos eredményekre. E történelmi áttekintésnek az a központi gondolata, hogy bebizonyítsa: az emberi társadalom fejlődése és benne a filozófia fejlődése szükségszerűen vezetett egy forradalmian új és a valóságot minden szempontból következetesen tükröző filozófia, a dialektikus és történelmi materializmus kibontakozásához. Ezzel kapcsolatban leleplezi a modern idealizmus társadalmi szerepét, rámutat, hogy a dialektikus materializmus kialakulásával az idealizmus pályafutása lényegében befejeződött. Nem abban az értelemben, hogy nincsenek többé idealista rendszerek, hanem abban az értelemben, hogy az idealizmus, utolsó nagy képviselője,

Hegel óta, nem képes többé semmi pozitivat, semmi eredetit felmutatni, társadalmi szerepe kimerül a burzsoázia reakciós törekvéseinek ideológiai alátámasztásában.

Egy ilyen gondolatokban gazdag történelmi áttekintés után kezd hozzá a filozófiai materializmus alapproblémáinak kifejtéséhez. Vizsgálatainak középpontjában a leglényegesebb kérdések állanak, azok, amelyeknek tisztázása viszonylag könnyen elvezet a filozófiai materializmus egységes rendszerének megértéséhez. Mély tudományossággal, a részletek gondos kidolgozásával tárja elénk a filozófiai materializmus alapvető kategóriáinak a fogalmát, e kategóriák kapcsolatát, viszonyát, kölcsönhatását. Részletesen és sokoldalúan elemzi az anyag, a mozgás, a tér és az idő kategóriáit és azok helyét a dialektikus materializmus rendszerében; megvilágítja a filozófia fő kérdésének marxista megoldását; tárgyalja a dialektikus materializmus ismeretelméletének alapvető problémáit. A dialektikus materializmus alapvető törvényeinek és kategóriáinak kifejtését mindenütt összekapcsolja az idealizmus mélyreható bírálatával és a modern természettudomány eredményeinek filozófiai általánosításával. Emellett — és ez adja talán a mű legnagyobb értékét — fejtegetései sohasem elvontak, hanem az általános tételek kifejtését mindig összekapcsolja a világnézeti, a társadalmi gyakorlati következtetések levonásával, nem elvont dogmákat ad, hanem valóban a cselekvéshez, a tettekhez ad vezérfonalat.

Rudas elvtárs e műve elsősorban tankönyv — ő maga is annak írta. Fő célkitűzése az volt, „hogy minden gondolkodni tudó és akaró testi vagy szellemi munkás minden különösebb előképzettség nélkül megérthesse" általa a marxista filozófia igazságait. A műben ugyanakkor forradalmi bátorsággal tárja fel az elmélet új összefüggéseit, azt, hogy a valóság fejlődésének új körülményei mellett hogyan érvényesülnek a régi igazságok, hogyan módosulnak a régi tételek. A „Materialista világnézet" nemcsak arra alkalmas, hogy elsajátítsuk belőle a marxista filozófia igazságait, hanem példát mutat abban is, hogyan kell a tudománynak a szüntelenül fejlődő gyakorlat új tényei alapján egyre mélyebben és mélyebben behatolni az objektív valóságba, egyre igazabban és pontosabban feltárni annak sajátosságait.

Sajnálatos dolog, hogy filozófiai oktatásunk Rudas elvtárs e művét, a benne lévő néhány elméleti tévedésére hivatkozva, hamar félretette. A műben tényleg van néhány elméleti tévedés, néhány pontosabb megfogalmazásra szoruló tétel. Így például — amint azt a szovjet filozófia Lenin helyes értelmezése alapján kimutatta — indokolatlan az anyag filozófiai és természettudományos fogalmának megkülönböztetése. Az anyag filozófiai kategória, és a természettudományok, amelyek az anyag konkrét formáival foglalkoznak, nem tárhatják fel, nem adhatják az anyag fogalmát. Erre egyébként más vonatkozásban és más helyen maga Rudas elvtárs is rámutatott. Van a műnek továbbá néhány olyan megállapítása, amelyet a modern természettudomány ma már túlhaladott. Ezek a hibák azonban nem indokolják a mű mellőzését az oktatásban. Rudas elvtárs munkája mélységével, okfejtésének kristálytiszta logikájával, világos elemzéseivel és példáival ezreket és ezreket segíthet a dialektikus materializmus tanításainak megismerésében, és fontos segédeszköze lehet mind a párt-, mind pedig az egyetemi filozófia oktatásnak.

Rudas elvtárs munkásságának magas elvi színvonalát mutatja a filozófiatörténet problémáinak tárgyalási módja. A szikla-szilárd marxista meggyőződés és a marxista filozófia minőségileg új voltának hirdetése mindig az emberi gondolkodás történelmi múltjának és e történelmi fejlődés vívmányainak mély tiszteletével párosult nála. A filozófiatörténet problémáival kapcsolatban nem tűrte a felszínességet, a megelőző korok gondolkodóinak semmibevevését. Ebben a vonatkozásban is mélyen megértette a marxizmus klasszikusainak tanításait, elsősorban azokat a lenini útmutatásokat, amelyek megkövetelik a filozófiatörténet vívmányainak marxista szellemben való kritikai elsajátítását. A „Materialista világnézet" előszavában a következőket írja erről: „A filozófia osztályok küzdelmét kísérő ideológiai harc. Ezért nyíltan és leplezetlenül állást foglaltam a tudományos világnézet ellenfeleivel szemben, akik tudás helyett miszticizmust terjesztenek. Mégis remélem, hogy a marxizmus szelleme ellen nem vétettem: minden a múltban jelentős szerepet játszott — akár materialista, akár idealista — irányt, amelyet érintenem kellett, a maga kora mértékével

igyekeztem mérni és pl. az idealizmus reakciós-misztikus alapvonása feltárása mellett tagadhatatlan érdemeit az emberi gondolkodás fejlődésében épp úgy kidomborítottam, mint a «régebbi», Marx előtti materializmus fogyatékosságait"[1].

Rudas elvtárs számára ez az elv elengedhetetlen követelménnyé, gyakorlattá vált. Amikor az elmélet egyik vagy másik kérdésével kapcsolatban a filozófiatörténet nagy alakjainak működését érintette, sohasem tett felszínes megjegyzéseket, sohasem csak negatív vonásaikat látta, hanem feltárta azt a pozitívumot is, amellyel gazdagították az emberi gondolkodás történelmi fejlődésének eredményeit. Ilyen szellemben tárgyalta számos művében Hegel, Kant és a materializmus kimagasló képviselőinek filozófiáját. A pártos bírálat mellett tanult is tőlük és tanított is gondolataik alapján.

Napjainkban Rudas elvtársnak ez a példamutatása különösen fontos számunkra, és filozófiai életünk egy másik visszahúzó tényezőjének leküzdéséhez ad segítséget. A Szovjetunióban folyó filozófiai viták rámutattak arra, hogy a filozófia történelmi fejlődésének antimarxista, nihilisztikus semmibevevése a filozófiai munkák és elsősorban a népszerűsítő irodalom egy részében, mennyire gátolta a dialektikus és történelmi materializmus alkotó továbbfejlesztését. Ez a hiba a közelmúlt időkben a mi filozófiai életünkben még fokozottabban érvényesült. Az oktató- és propagandamunkában — és részben a tudományos munkában is — sokszor egyoldalúan, frázisszerűen, a pozitívumok elemzése nélkül tárgyaltuk a filozófiai gondolkodás marxizmus előtti vívmányait. Az elmúlt filozófiai rendszerek képviselőit sokszor leegyszerűsítve, a kizsákmányoló osztályok olyan ideológusainak tüntettük fel, akik főleg a kizsákmányolás védelmével foglalkoztak és nem alkottak lényegében semmi pozitívat. Ha foglalkoztunk is a múlt filozófiai rendszereinek maradandó értékeivel, ez kimerült néhány általános megállapításban és utána a negatívumok domináltak. Filozófiai életünknek ez kétségkívül egy gyermekbetegsége és szorosan összefügg azzal, hogy oktatóink, propagandistáink és tudományos munkásaink egy része nem sajátította el még kielégítően a filozófia

[1] *Rudas László.* Materialista világnézet. Szikra 1950. 5—6. old.

történetét. E hiba kiküszöbölése filozófiai életünk fejlődésének fontos feltétele és ezen a téren is példaként kell hogy álljon előttünk Rudas elvtárs széleskörű filozófiatörténeti tudása és mély megbecsülése minden iránt, ami értéket jelentett az emberi gondolkodás történetében.

De Rudas elvtárs életműve, tudományos munkamódszere más vonatkozásban is példamutató számunkra. Megtanít arra, hogy a marxista filozófia oktatása, propagandája csak akkor érhet el igazán pozitív hatást, csak akkor segítheti igazán a párt politikájának célkitűzéseit, ha mentes a vulgarizálás és a leegyszerűsítés mindenfajta hibáitól és igazi mélységében tárja fel a dialektikus és történelmi materializmus igazságait. Az elmélet és gyakorlat összekapcsolására irányuló törekvés nem hozza meg a kívánt eredményt, ha ez a kapcsolat kimerül az elméleti tételek felszínes aktualizálásában, ha csak lapos párhuzamokat vonunk a dialektikus és történelmi materializmus általános tételei és a szocializmus építésének magyarországi gyakorlata között. Az elmélet és gyakorlat ilyen „összekapcsolása" nem ad és nem is adhat feleletet az élet által felvetett bonyolult kérdésekre és az ellenkező szándék ellenére is elvont, dogmatikus marad az ideológiai munka, a marxista-leninista filozófia propagandája és tanulmányozása.

*

Rudas elvtárs elméleti munkásságának további, számunkra ma is aktuális és követendő jellemvonása: a szakadatlan eszmei harc a marxizmus ellenségei, a marxista-leninista elmélet elferdítői, meghamisítói ellen. Műveiben az ellenséges és antimarxista ideológia elleni harc széles skáláját találjuk. Harcolt a párt vonalától való kisebb-nagyobb eltérések ellen, de harcolt a fasizmus „wagenführerjei" ellen is, megtalálva mindegyikkel szemben a leghatásosabb eszközöket. A barátot és az elvtársat segítette a hibák kijavításában, az ellenséget pedig kíméletlenül pellengérre állította, szétzúzva mindent, ami hazug, ami elferdíti az igazságot.

Az ellenséges nézeteknek azokat a képviselőit, akik ellen Rudas elvtárs harcolt, jórészt már elnyelte a jótékony feledés

homálya. Az a módszer azonban, amellyel harcolt ellenük, ma is aktuális. Felhívja a figyelmünket arra, hogy a különböző ellenséges ideológiákat és a marxizmus vonalától eltérő nézeteket nem lehet kézlegyintéssel elintézni. Az elméleti harc az ellenség nézeteinek alapos ismeretét és sokoldalú tartalmi bírálatát követeli meg.

Amikor például Buharin mechanikus nézeteit cáfolta, nem elégedett meg a buharini filozófia tételeinek egyszerű elutasításával, hanem részletesen elemezte a mechanisztikus filozófia egész problémakörét. Az elemzés során visszament egészen Newtonig és rámutatott arra, hogy a mechanika törvényeinek általános törvényekként való felfogása hogyan vezet szükségszerűen a dialektika tagadásához vagy elferdítéséhez. A mechanikus szemlélet az egész és a részek viszonyának csak a felületét érinti, amikor az egészet úgy fogja fel, mint egynemű, abszolút, azonos részek összegét. Ez a felfogás a mechanikát kielégíti, mert a mechanikus mozgás sajátosságainak feltárása szempontjából érdektelen az alkotórészek összetételének további kutatása. Ha azonban a mechanikus felfogást a dolgok mélyebb viszonyaira alkalmazzuk, eltorzul a valóság, mert a mélyebb viszonyok éppen azt tárják fel, hogy az egész nem a részek mechanikus, egyszerű számtani összege, hanem minőségileg más, mint a részek együttvéve. Rudas elvtárs rámutat arra, hogy a mechanikus szemlélet ott követi el a hibát, hogy a részből — mint abszolút azonosságból — indul ki, és ebből építi fel az egészet, holott a valóság éppen megfordítva van. A világ anyagiságában egységes egész, amely részekre bomlik, de ez a részekre bomlás éppen az anyagi világ végtelensége következtében sehol sem zárható le, nincs a világnak végső, önmagával abszolútan azonos összetevője, olyan eleme, amely már nem bomlik további részekre. Ilyen elemzésen keresztül mutat rá Rudas elvtárs arra, hogy az egész kategóriájának mechanikus felfogása gyökerében hamis; hamis azért, mert nem felel meg sem a természet valóságos folyamatainak, sem a társadalom tényleges mozgásának. Ha pedig ez a felfogás eltorzítja a valóságot, akkor helytelen Buharinnak az ezen alapuló nézete is. Buharin kiinduló pontja a társadalomban az elvont és vonatkozás nélküli „ember". A társadalmat úgy tekinti, mint emberek

összességét, nem látja azt, hogy a társadalom mint egységes egész osztályokra esik szét és ezért fejlődéselmélete teljesen antidialektikus, nála a fejlődés csupán a mechanikus részek pozitív vagy negatív előjelű mozgása, amely mozgás folyamatában nem jön létre semmi új, semmi, ami minőségileg magasabbrendű.

Ilyen részletesen — sokszor aprólékosan — elemzi Rudas elvtárs minden esetben az antimarxista nézeteket. Az aprólékosság azonban sohasem válik nála kicsinyességgé, szavakon való vitává, hanem mindig elengedhetetlen alkotórésze az ellenséges elméletet szétzúzó, egységes logikai folyamatnak.

Az a feladat, amelyet pártunk az ellenséges nézetek elleni harc terén állít elénk, nálunk sem oldható meg az ellenséges ideológiák puszta elutasítása révén. A burzsoá nézetek még ma is ható maradványai, a kispolgári nézetek gyakran sok kárt okozó befolyása, az antimarxista nézetek különböző formái sokoldalú, alapos, tudományos bírálatot követelnek. Az ilyen bírálatot az elmúlt években gyakran pótolta nálunk az ellenséges nézetek felszínes elutasítása vagy frázisszerű, éleshangú szidalmazása. Sok esetben figyelmen kívül hagytuk a burzsoá nézetek fejlődését, azt, hogy a marxizmus előretörésével állandóan új és új formát öltenek, és sokszor az ellenséges ideológia elavult nézeteit bíráltuk, olyanokat, amelyek már nem hatottak, amelyeknek már az ellenség is hátat fordított. A dialektikus materializmus oktatása során például ismételten foglalkoztunk a weismannizmus-morganizmus reakciós biológiai irányzatának bírálatával. De a legtöbb esetben ennek az elméletnek 20—25 évvel ezelőtti változatát bíráltuk, nem vettük figyelembe, hogy a dialektikus materializmus fejlődése erre az elméletre sem volt hatástalan, képviselői megpróbálták modernizálni nézeteiket, új érveket keresni a megcáfolt érvek helyett és így biztosítani nézeteik hatását. E szempontok figyelmen kívül hagyása is gyengítette a marxista filozófia hatóerejét, és nem tette meggyőzővé az ellenséges ideológiák ellen folytatott harcot. Az ellenséges nézetek felszínes bírálata sokszor azt a benyomást keltette — elsősorban azokban, akik nem állanak még szilárdan a marxizmus talaján —, hogy a marxista filozófia általános módszere az, hogy az ellenséges elméletek olyan vonás

sait veszi csak figyelembe, amelyeket könnyű megcáfolni és amelyeket el lehet intézni néhány hangzatos frázissal.

A marxizmus-leninizmus klasszikusainak példája és ezek alapján Rudas elvtárs elméleti munkásságának példája másfajta harcra tanít bennünket az ellenséges ideológiák ellen. Arra tanít, hogy az eszmei harcnak az ellenséges ideológia, a helytelen nézetek lényegére kell vonatkoznia. A sokszor önkényesen kiválogatott idézetek és ezek alapján az ellenséges ideológia kigúnyolása vagy szidalmazása sohasem pótolja az ellenséges elméletek elmélyült, sokoldalú bírálatát, és az igényesség követelményéről ezen a területen sem mondhatunk le.

Emellett tanulnunk kell abból is, ahogyan Rudas elvtárs a pártosság követelményét érvényesítette az ellenség elleni eszmei harcban. Rudas elvtárs a marxizmus-leninizmus igazságait mindig az ellenség legtipikusabb, legtöbb kárt okozó nézeteivel szegezte szembe. Amikor az ellenség a marxista-leninista ideológia egységét, a dialektikus materializmus és a gyakorlati forradalmi politika kapcsolatát támadta — ezek ellen a nézetek ellen vette fel a harcot. Amikor a mechanizmus volt a fő veszély, Rudas elvtársat ismét ott találjuk a mechanizmus ideológiája ellen harcolók első soraiban. Éberen figyelte mindig az eszmei harc frontját, és ott állt a küzdők soraiba, ahol a legnagyobb szükség volt szavára, tollára, gondolatainak leleplező, meggyőző erejére.

Az ellenséges nézetekkel folytatott harcnak ez a követelménye nálunk gyakran háttérbe szorul. A burzsoá ideológia elleni harc sokszor elvontan folyik, és a nagyobb, nemzetközileg is jelentős irányzatok bírálata mellett nem kerül sor a hazai változatok kisebb, de jelen fejlődésünk szempontjából sokkal veszélyesebb formáinak leleplezésére. A jobboldali elhajlás káros ideológiáját például filozófiai életünk képviselői részéről korántsem érte olyan bírálat, mint amilyenre szükség lett volna akkor, amikor a párt nehéz harcokat vívott a jobboldali nézetek térhódítása ellen. De nem folyik kielégítően a harc a burzsoá ideológia olyan maradványai ellen sem, mint az objektivizmus, a pozitivizmus, a nacionalizmus, a sovinizmus stb. stb. Ezek a nézetek napjainkban — a kultúrforradalom sikereinek hatására — új formákban, ravaszabb, leplezettebb változatokban jelentkeznek, és a

párt érdekei fokozottabb harcot követelnek meg velük szemben.

Rudas László életművének sok vonását állíthatnánk még példaként a fejlődő magyar filozófiai élet elé. Az itt kifejtett néhány gondolat is bizonyítja, hogy a párt által az ideológiai front számára kijelölt feladatok végrehajtása során nem nélkülözhetjük Rudas elvtárs elméleti munkásságának gazdag tartalmi és módszerbeli hagyatékát. Súlyos felelősség terhel bennünket, hogy öt évvel halála után nincs még feldolgozva és részletesen méltatva a marxista-leninista filozófia egyik nagy magyar képviselőjének életműve.

*

Ebben a kötetben Rudas elvtárs emigrációban írt írásai közül gyűjtöttünk össze néhányat. Azok az évek, amelyekben az itt közölt tanulmányok születtek (1925—1935), a szocializmus építésének évei a Szovjetunióban. A szovjet nép a Kommunista Párt vezetésével ebben az időben rakta le a szocializmus alapjait. Hallatlan nehézségek leküzdésével megteremtette a modern technikán alapuló szocialista nagyipart, fokozatosan kiszorította a gazdaság különböző területeiről a kapitalista elemeket, győzelemre vitte a mezőgazdaság szocialista átszervezésének ügyét. Erre az évtizedre az volt a jellemző, hogy a mérleg a társadalmi-gazdasági élet minden területén egyre inkább a szocializmus javára billent. Ezek a sikerek egyrészt megdöbbentették, másrészt pedig fokozott tevékenységre, új támadásokra ösztönözték a marxizmus-leninizmus különböző rendű és rangú ellenségeit. Külföldön a burzsoázia ideológusai, köztük elsősorban a jobboldali szociáldemokraták, a szocialista építés sikereinek ellensúlyozására új érveket gyártottak a marxizmus ellen. De a Szovjetunióban is jelentkeztek a marxizmustól idegen elméleti nézetek, mint pl. Buharin mechanikus filozófiája, a mensevizáló idealizmus stb. Az ellenség hevesen támadta a marxizmus-leninizmusnak a Szovjetunióban élő valósággá, tényleges anyagi erővé váló elméletét. Rudas elvtárs ebben az időben az első sorokban harcol az ellenséges ideológia támadásai ellen, a marxizmus-leninizmus elméletének tisztaságáért.

A kötetben szereplő első tanulmányt — „Graziadei — isten kegyelméből közgazdász és kommunista" címmel — Rudas elvtárs 1925—26-ban írta a pármai egyetem közgazdaságtan tanára, Graziadei ellen, aki akkor a Kommunista Párt tagja volt és elméletében revideálni akarta a marxista politikai gazdaságtant, elsősorban Marx értékelméletét. Rudas elvtárs a marxizmus klasszikusainak tanításai alapján fölényesen visszaverte Graziadei próbálkozásait. Különösen értékes a tanulmány abból a szempontból, hogy Rudas elvtárs Graziadei érveiben az ellenség egyik tipikus támadási vonalát semmisíti meg. Graziadei úgy igyekezett cáfolni a marxizmus gazdasági tanait, hogy tagadta az összefüggést annak egyes részei között. Elsősorban tagadta az összefüggést a marxista értékelmélet és az értéktöbblet-elmélet között.

Rudas elvtárs szenvedélyesen védelmezi a marxizmus-leninizmus egységét. Kifejti, hogy a marxizmus-leninizmus tételei és alkotórészei egységes és szétválaszthatatlan egészet alkotnak, egyetlen tétel elutasítása szükségszerűen maga után vonja az egész elmélet elutasítását. Bebizonyítja, hogy Graziadei törekvéseinek, csakúgy mint annyi elődjének, semmi köze a marxizmushoz, és csak a burzsoá elmélet becsempészését szolgálja.

Időrendben a következő tanulmány „A mechanika és a dialektika néhány alapfogalmáról" címet viseli. Ezt a munkáját Rudas elvtárs 1930-ban írta Buharin mechanikus materializmusa ellen. Buharin egy sor művében a társadalmat az emberek és a társadalmi jelenségek mechanikus halmazának fogta fel. Ebből a felfogásból vezette azután le különböző hibás nézeteit, amelyek szerint a társadalom fejlődésének oka az antagonizmus, és a szocializmusban — miután a társadalmi antagonizmus kiküszöbölődik — a társadalom tényezői a békés egyensúly állapotába jutnak.

Rudas elvtárs — mint már korábban utaltunk rá — részletesen elemzi Buharin antimarxista tételeinek gyökereit. Kimutatja, hogy Buharin nézeteivel szemben a helyes dialektikus felfogás nem az egymástól mechanikusan elszigetelt részek összetevődéséből indul ki, hanem az egymással kapcsolatban levő jelenségek egységéből. Ilyen megvilágításban egy-egy jelenség mozgásának törvényszerűségeit nem az alkotórészek

mozgástörvényei határozzák meg, hanem az egységes egésznek — az alkotórészeknél minőségileg magasabbrendű — törvényszerűségei.

Buharin nézeteivel együtt Rudas elvtárs bírálja mindazokat a burzsoá próbálkozásokat, amelyek egy-egy alacsonyabb mozgásforma törvényszerűségeit megpróbálják kiterjeszteni egy magasabb egység mozgására. Rámutat arra, hogy a társadalom mozgástörvényei nem azonosíthatók a társadalmat alkotó emberek életének biológiai törvényszerűségeivel. A bírálat során Rudas elvtárs leleplezi e nézetek osztálytartalmát, és megmutatja, hogy az ilyen elméletek tulajdonképpen a burzsoázia félelmét mutatják a társadalom valóságos mozgástörvényeinek feltárásától.

1933-ban jelent meg Rudas elvtárs „Dialektikus materializmus és kommunizmus" című munkája, amelyet e kötet címadó művéül választottunk. Ebben a munkában Rudas elvtárs különösen a marxizmus elméletének és a proletárpárt gyakorlati politikájának megbonthatatlan egységét állította előtérbe. A műben bírált Carritt nevű oxfordi egyetemi tanár elsősorban e kapcsolat ellen próbált támadást indítani. Felszínes érvekkel alátámasztva azt állította, hogy a dialektikus materializmusnak a Kommunista Párt gyakorlati politikájára való alkalmazása tulajdonképpen nem egyéb, mint bizonyos természet-törvényeknek — elsősorban a biológia törvényeinek alkalmazása a társadalom életére.

Rudas elvtárs Carritt nézeteit cáfolva sokoldalúan bebizonyította, hogy az ilyen nézetek hirdetői nem értették meg — vagy nem akarták megérteni — azt, hogy mit jelent a dialektikus materializmus mint a valóság legáltalánosabb törvényszerűségeiről szóló tudomány. A dialektikus materializmus nem a valóság egy-egy elszigetelt, részterületének törvényszerűségeivel foglalkozik, hanem azokat a törvényeket tárja fel, amelyek a valóság minden területére és minden jelenségre egyformán vonatkoznak. A konkrét tudományok törvényei — ebből fakadóan — végső soron a dialektikus materializmus törvényeinek sajátos eseteit jelentik. Rudas elvtárs ennek bebizonyítása során meggyőzően megvilágítja Carritt-tal szemben azt is, hogy az egyes szaktudományok nem tárhatják fel a valóság általános

törvényszerűségeit; ez csak a dialektikus materializmus feladata lehet, mert ezen általános törvények csak az összes tudományok eredményeként, a konkrét valóság sokoldalú kutatásának és vizsgálatának eredményeként jöhetnek létre. Ebből fakad az, hogy a dialektikus materializmus törvényei a természetben és a társadalomban egyaránt érvényesek, és ebből fakad az is, hogy a proletárpárt gyakorlati politikája elszakíthatatlanul kapcsolódik a dialektikus materializmus forradalmi elméletének tételeihez.

A következő tanulmány, „A dialektikus materializmus és a szociáldemokrácia" 1934-ben jelent meg. E művében Rudas elvtárs elsősorban a szociáldemokrácia filozófiai nézeteivel foglalkozik és megmutatja, hogy a szociáldemokrácia ideológiája hogyan illeszkedik a burzsoá ideológia változásához és manővereihez, hogyan igyekszik elméleti és filozófiai síkon is kiszolgálni a tőkésosztály érdekeit. Abban az időben, amikor a világ jelentős részén győzelmesen épült a szocializmus, a burzsoá ideológia is változtatni volt kénytelen korábbi nézetein. Nagyrészt cserbenhagyta azokat az elméleti alapokat, amelyekre addig támaszkodott és ismét előszedett olyan ideológiákat — persze sokszorosan eltorzítva —, amelyeket a múltban egyszer már félretett. Ezt csinálta a jobboldali szociáldemokrácia is. Annak idején pl. Bernstein és a jobboldali szociáldemokrácia más vezérei elutasították a hegeli dialektikát. A szociáldemokrácia új elméleti korifeusai — például Max Adler — ismét Hegelhez nyúltak vissza, azonban természetesen eltorzították Hegelt, és arra igyekeztek felhasználni, hogy vele igazolják forradalomellenes gyakorlati politikájukat. A hegeli filozófiából továbbra is elutasították mindazt, ami a valóságot tükrözi, mindazt, ami összeköti Hegelt a marxizmussal, hogy ezáltal tagadják a hegeli dialektika forradalmi tartalmát. Erre a torzításra alapozták azután a belső ellentmondások tagadásának elméletét, azt a nézetet, amely szerint a társadalom fejlődését nem a belső ellentmondások, hanem a természet és a társadalom külső ellentéte határozza meg. Rudas elvtárs e nézetek leleplezése során pozitívan is kifejti a marxista dialektika olyan alapvető kérdéseit, mint a dolgok objektív dialektikájának és a gondolkodás dialektikájának kapcsolatát, mint az antagoniz-

mus és a belső ellentmondások kapcsolatát stb. Különösen példamutató a mű egészén áthúzódó történelmi szemlélet. A szociáldemokrata ideológusok egy része pl. amikor elfordul az újkantista filozófiától, Kantot is teljes egészében elveti. Rudas elvtárs rámutat e szemlélet történelmietlen voltára, és feltárja Kant filozófiájának azokat a vonásait, amelyekben — a korlátok ellenére is — a valóság helyes tükrözésének szándéka tört utat.

A „Dialektikus materializmus és kommunizmus" című tanulmány témájához kapcsolódik a kötet utolsó munkája, amelyet Rudas elvtárs 1935-ben írt, a newyorki egyetem egyik tanára, a magát marxistának valló Sidney Hook eklektikus, a marxizmust elferdítő nézetei ellen. Sidney Hook politikai téren a nemzetközi szociáldemokrácia érveinek felhasználásával támadta és rágalmazta a Szovjetuniót, azt állítva, hogy a Szovjetunióban a párt a proletariátus fölött gyakorol diktatúrát. Filozófiai vonalon Hook ellentéteket igyekszik kimutatni Marx és Engels tételei között; majd pedig a mechanikus materializmus tételeit tulajdonítja a dialektikus materializmusnak, és úgy véli, hogy e mechanikus tételek megcáfolásával a dialektikus materializmust cáfolta meg. Rudas elvtárs fölényesen visszaveri Hook kísérleteit, leleplezi filozófiai tudatlanságát és rámutat arra, hogy mennyire tipikus a burzsoá értelmiség soraiban az a vonás, hogy „bebizonyítják" a marxista-leninista filozófia egyik vagy másik tételének „tarthatatlanságát", de ha megvizsgáljuk, hogy egyáltalán tudják-e mit bírálnak, akkor hamarosan kiderül, hogy nem is ismerik a marxizmust.

*

A kötetben közölt tanulmányok Rudas elvtárs életművének csak egy kis részét képezik. Mégis egységes egészet alkotnak abból a szempontból, hogy a szovjet társadalom fejlődésének egy sajátos szakaszán vették fel a harcot a különböző formában támadó ellenséges nézetek ellen. A marxista filozófia egy sor problémájának elméleti kifejtésén kívül e tanulmányoknak tudománytörténeti jelentőségük is van, fényt vetnek az ellenség e korszakban felmerülő tipikus nézeteire. Emellett azonban

elsősorban abból a szempontból értékesek, hogy az ellenséges elméletek elleni harcnak a marxizmus-leninizmus klasszikusai által mutatott példáját alkalmazzák konkrét kérdésekben, és népi demokráciánk fejlődésének jelenlegi szakaszán elsősorban ezt kell belőlük megtanulnunk. Természetesen figyelembe kell vennünk a tanulságok levonásánál, hogy a közölt munkák olyan korszakban születtek, amikor a Szovjetunió még egyedül építette a szocializmust. Az adott körülmények sok vonatkozásban meghatározták az antimarxista nézetek elleni harc módját. Az azóta végbement változások ma már néhány szempontból más módszert követelnek meg. A bírálat alaposság, tudományos színvonala és sokoldalúsága azonban ma is példamutató.

Az ellenség nézeteinek szenvedélyes cáfolata során, a viták hevében egy-két esetben pontatlanság csúszott a tanulmányok szövegébe. Ilyen pontatlanság pl. a „Graziadei — isten kegyelméből közgazdász és kommunista" című tanulmánynak az a megállapítása, amelyből értelem szerint az következik, hogy a természet törvényei, szemben a társadalom törvényeivel, nem változnak. Ilyen pontatlanság továbbá, hogy Rudas elvtárs „A dialektikus materializmus és a szociáldemokrácia" című művében a szociáldemokratákat, és a többi tanulmányban szereplő egyes személyiségeket — a vita hevében néhány helyen éles kifejezésekkel illet. Ezek a kifejezések nyilvánvalóan indokolatlanul elmossák a különbséget a burzsoá ideológia különböző formái között. Ezeket a kifejezéseket a szerző az „Elmélet és gyakorlat" című kötetének sajtó alá rendezése során későbbi munkáiban maga is kijavította. Ehhez hasonló vagy ennél jelentéktelenebb pontatlanságok egy-két esetben előfordulnak a többi tanulmányban is. Ezeket a pontatlanságokat nem javítottuk ki. A művek egészének szelleme, a problémák pozitív elemzése és az érvek meggyőző ereje mellett ezek az apróbb hibák eltörpülnek. Ezúton azonban felhívjuk rájuk az olvasó figyelmét.

Rudas elvtárs életművének és elméleti munkásságának kimerítő értékelésével adósak még a magyar filozófusok. Ennek az adósságnak a letörlesztése nemcsak abból a szempontból fontos feladat, hogy helyes történelmi képet alkossunk a marxista-leninista filozófia egyik kiemelkedő magyar képviselő-

jéről, hanem azért is, mert Rudas elvtárs életművének tanulságai, elméleti munkásságának nagyszerű példája fegyvert jelent számunkra azoknak a feladatoknak végrehajtásához, amelyeket pártunk állít a marxista-leninista filozófia magyarországi művelői elé.

Szecsődi László

GRAZIADEI – ISTEN KEGYELMÉBŐL KÖZGAZDÁSZ ÉS KOMMUNISTA

„Ritkán mutat hát a külszín valót,
S fény csalja a világot szüntelen."
(Shakespeare. A velencei kalmár)

Vannak betegségek, mint pl. a tüdőbaj, amelyek viruló rózsákat varázsolnak a beteg arcára. A tüdőbajosok rendszerint utolsó pillanatig nem hiszik el, hogy halálra vannak ítélve. Ilyen szellemi tüdőbaj a revizionizmus. Mindenki, aki ebben a betegségben szenved, úgy véli, hogy nem tüdőbajos, illetve nem revizionista. Az ilyenek magukat tartják az igazi marxistáknak, és szerintük a többiek, az „ortodoxok" azok, akik betegek, akik csak „úgynevezett" marxisták.

Ezek közül a legkirívóbb eset *Graziadei* elvtársunké. Már amikor Bernstein sok évtizeddel ezelőtt hadba szállt, hogy „kijavítsa" a marxizmust, hogy a tudomány „legújabb" megállapításai alapján revideálja azt — ott találta maga mellett elvbarátjaként Antonio Graziadeit, a pármai egyetem tanárát. Maga Graziadei így írja le ezt a tényt „Preis und Mehrpreis in der kapitalistischen Wirtschaft" c. könyvében:

„Engedtessék meg nekünk, hogy emlékeztessünk arra: mi mindig is kiálltunk az ilyen [a marxizmus felett gyakorolt — *R. L.*] kritika mellett. 1899-ben jelen tanulmány szerzője kiadott egy munkát (La Produzione Capitalistica [A kapitalista termelés] Bocca kiadás, Torino), amelynek fő tétele azt állította, hogy az értéktöbblet-elmélet a ricardo—marxi és minden egyéb értékelmélettől függetlenül is igaz és elemezhető, s hogy ebből következően fel lehet adni a marxi értékelméletet anélkül, hogy bekövetkeznének azok a veszélyek, amelyek-

től emiatt tartanak. Mivel ez a könyv olyan időpontban jelent meg, amikor a bernsteini revizionizmus fénykorát élte, a legfelületesebb bírálók úgy ítélték meg, mintha minden fenntartás nélkül csatlakoznék e mozgalomhoz. Maga Bernstein *azonban* [az én kiemelésem — *R. L.*] mindig is elismerte a könyvben kifejtett fő tétel igazságát. «Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich» (Hogyan lehetséges a tudományos szocializmus) c. brosúrájában (Berlin 1901. 14. old.) szó szerint ezt írja:

«Vannak olyanok is, akik teljes egészében elhibázottnak ítélik azt, hogy a kizsákmányolás bizonyítására felhasználják az értékelméletet, s a kizsákmányolást, a termelésről szóló tanításból folyó mindennemű értékelmélet nélkül, a többlettermékből vezetik le. Példa erre Antonio *Graziadei* professzor könyve: La Produzione Capitalistica»"[1].

Amint láthatjuk, Graziadei elvtárs régi revizionista, akit már több mint két évtizede számosan, köztük Bernstein is, revizionistaként tartottak számon. Graziadei természetesen tiltakozik ez ellen — ma. Annak bizonyítására, hogy ő nem revizionista, felhozza: igaz ugyan, hogy már 1899-ben írt egy könyvet, melynek alapján „a legfelületesebbek" revizionistának tartották, ő *azonban* . . . S most azt várná az ember, hogy felsorakoztatja azokat az érveket, melyek azt bizonyítják, milyen tévesek voltak „a legfelületesebbek" rágalmai. Talán bizony már *akkor* is tiltakozott Graziadei a nyilvánosság előtt e rágalom ellen, s leszögezte a maga és Bernstein nézetei között fennálló különbségeket? Szó sincs róla! A bizonyítékok egészen mást mondanak: „a legfelületesebbek" ugyan Bernstein követői közé sorolták, Bernstein *azonban* — „mindig" elismerte, hogy Graziadei elmélete helyes! Milyen ragyogó cáfolata annak a nézetnek, hogy Antonio Graziadei revizionista volt és revizionista maradt! Maga a revizionista Bernstein „mindig" elismerte, hogy Graziadei elmélete és saját elmélete közeli rokonságban vannak — hogyan is lehetne *azonban* Graziadei revizionista!

E Bernsteinre való zagyva hivatkozásban az a legfurcsább,

[1] *Graziadei.* Preis und Mehrpreis in der kapitalistischen Wirtschaft. (Ár és ártöbblet a kapitalista gazdaságban.) Berlin 1923. 5. old. (jegyzet).

hogy Graziadei elvtárs meg sem említi azt, hogy „fő tételét" már akkor is, amikor Bernstein „mindig is elismerte annak igazságát", *egyedül és kizárólag* a revizionisták fogadták el, de ugyanakkor még polgári oldalról is a leghatározottabban visszautasították. Elég, ha csak Benedetto Crocét említem, aki kifejtette, hogy professzorunknak a könyvében közzétett egész „felfedezése" abban állt, hogy „gondosan elkerüli a *munka* és *érték* szavak használatát, s egyes-egyedül a *termékről* beszél"[1]. Már annak idején is felfigyeltek jelenlegi elvtársunk sajátos bizonyítási módszerére. Ugyanaz a szerző erről a következőket írja:

„Engedje meg, Graziadei úr, hogy megjegyezzem, miszerint nem első ízben történik meg, hogy olyan felfedezéseket tesz, amelyek nem egyebek, mint kétértelműségek. Néhány évvel ezelőtt . . . Graziadei úr azt írta . . .: «Nagyon könnyen elképzelhetünk egy olyan társadalmat, amelyben a profit nem a többletmunkával jár együtt, hanem a *nem-munkával*. Igen, ha minden *munkát*, amelyet most az emberek végeznek el, gépi munkával helyettesítenének, úgy azok viszonylag kis tömegű áruval összehasonlíthatatlanul nagyobb mennyiségű árut termelnének. Mármost ha egy kapitalista rendszeren alapuló társadalmat veszünk, úgy ez a technikai tény alkotná annak a társadalmi ténynek az alapját, hogy az uralkodó osztály, amely egyedül csak a saját maga számára biztosítaná a gépek termelése és fogyasztása közötti különbség révén létrejövő többletet — rendelkeznék a *munkások* fogyasztásán felüli termékfelesleggel, tehát túltermeléssel, tehát olyan profittal, amely sokkal jelentősebb lenne annál, amely felett akkor rendelkezik, ha csak az ember gyenge fizikai ereje vesz részt a termelésben.» Graziadei úr azonban elfelejti megmagyarázni azt, hogyan létezhetnek *munkások* és munkán szerzett *profit* egy olyan feltételezett társadalomban, amely a *nem-munkán* alapul, s amelyben minden munkát, amelyet addig emberek végeztek, most gépek végeznek el. Mit csinálnak majd a munkások?

[1] *B. Croce.* Matérialisme historique et économique marxiste. (Történelmi materializmus és marxista közgazdaság.) Giard et Brière, Paris. 232. old.

Sisyphus vagy a danaidák munkáját? Graziadei elmélete szerint ekkor a munkásoknak vagy az uralkodó osztály kegyelemkenyerén kell élniük, vagy éhen kell veszniük. De ha a gépek automatikusan elegendő javakat termelnek e társadalom valamennyi tagja számára, úgy ez egyszerűen azonos lenne az Eldoradóval"[1].

Nem azért hivatkozunk erre az idézetre, mert nagyon találó módon egészíti ki Graziadei elvtárs bizonyítási módszerének általunk adott jellemzését, hanem azért, mert a következőkben még elvtársunknak egészen más tételeivel is meg kell ismerkednünk. Bármilyen szörnyűségesek legyenek is azok, nem kímélhetjük meg olvasóinkat ismertetésüktől. Az egyedüli, amit megtehettünk, az volt, hogy olvasóinkat kíméletesen előkészítettük az elkövetkezendőkre.

Azóta Graziadei elvtárs kommunista lett. Hogyan történt ez, annak egyedül isten a megmondhatója! Ami azt illeti, tudományos meggyőződése alapján a legcsekélyebb oka sem volt rá.

Sem elméleti nézetei nem változtak meg, sem bizonyítási módszere nem javult meg, amióta a fent idézett könyvet megírta, amelyben „feladta a marxista értékelméletet". Ellenkezőleg: újabban egyik brosúra a másik után jelenik meg, amelyben újra meg újra régi elméletével és a már ismertetett ragyogó bizonyítási módszerével szerencsélteti az olvasókat.

Nem tudjuk, miért lett Graziadei elvtárs olyan követelődző, miért látja most egyszerre elérkezettnek az időt arra, hogy régi, határozottan revizionista nézeteit teljes egészükben változatlan formában, egész sor brosúrában megismételje. A revizionistákon kívül húsz éve már senki sem vette komolyan Graziadei elvtárs nézeteit a marxi értékelmélettől független értéktöbbletelméletről, és senki sem tartotta érdemesnek, hogy megcáfolja ezt az elméletet. Már csak azért sem, mert Antonio Graziadei, minden egyébtől eltekintve, Olaszországban tevékenykedett, ott, ahol egy Arturo Labriola, a nagy „Achille" Loria, egy Benedetto Croce i tutti quanti[2] is tevékenykedtek, akik való-

[1] Ugyanott, 233. old. (jegyzet).
[2] I tutti quanti (olasz) — valamennyien.

ban megtettek minden tőlük telhetőt, amivel ha a marxizmust nem is, de saját magukat és minden jövőbeni olasz Marx-kritikust alaposan kompromittálhattak. Graziadei elvtárs talán most az osztályrészévé jutott hallgatásért állt bosszút, s ezért bombázza a világot hosszabb-rövidebb brosúráival? Vagy pedig, s ez már sokkal súlyosabban esne a latba, azért tartja elérkezettnek idejét, mert kommunista lett? Talán bizony úgy véli, hogy nézeteit, amelyek míg szociáldemokrata volt, nem érvényesülhettek, a kommunisták inkább fogják értékelni? Éppúgy alkalmasnak tartja a III. Internacionálé talaját a marxizmus revíziójára, mint a II. Internacionáléét? Avagy a forradalom pillanatnyi szakaszát, a kapitalizmus „stabilizációját" tartja erre különösen alkalmasnak? Ennek eldöntése nem a mi feladatunk. Az a tény azonban, hogy sorainkban egyre szaporodnak a revizionista jelenségek, arra kényszerít bennünket, hogy még Graziadeivel is vitázzunk, noha ő a *leglaposabb, legnevetségesebb* és *legüresebb* válfaját képviseli mindannak, amit eddig a marxizmus „kritikája" produkált. *Ebben a tekintetben* vetélytárs nélkül áll, s kétségtelenül „teljes monopóliumot" élvez (hogy kedvenc kifejezésével éljünk).

I. A „RICARDO–MARXI" ÉRTÉKELMÉLET JELENTŐSÉGE

Amint láttuk, Graziadei elvtárs „fő tétele" így hangzik:

> „Az értéktöbblet-elmélet igaz és elemezhető a ricardo–marxi és minden egyéb értékelmélettől függetlenül is, s ebből következően fel lehet adni a marxi értékelméletet anélkül, hogy ezáltal veszélyeztetnénk az értéktöbblet-elméletet."

Igenám, de mindeddig valamennyi „úgynevezett" marxista merőben ellenkező nézetet vallott. Sőt, még maga az „úgynevezett" Marx is homlokegyenest ellenkező véleményen volt. Ezt ugyan még bizonyítani sem kell, mert ezt még Graziadei is tudja, és be is ismeri; de hogy bizonyosságot szerezzünk, nézzük meg mégis közelebbről a legjobb helyen, Marxnál. A „Theorien

über den Mehrwert"-ben a következőket olvassuk a politikai gazdaságtan fejlődéséről Ricardo fellépéséig:

„A politikai gazdaságtan A. Smithszel magas fokra fejlődött, s bizonyos mértékben kimerítette tárgykörét. Így Say egy iskoláskönyvben lapos rendszerességgel össze is foglalhatta. Smith és Ricardo között már csak részletkutatások folynak... Maga Smith nagy naivitással állandó ellentmondásban mozog. Egyrészt követi a gazdasági kategóriák belső összefüggését — vagyis a polgári gazdasági rendszer rejtett struktúráját. Másrészt emellé odaállítja azt az összefüggést, ahogy az látszólag a konkurrencia jelenségeiben adva van, s ahogy tehát a nem tudományos szemlélő előtt jelentkezik, akárcsak a polgári termelési folyamatban gyakorlatilag befogott és érdekelt ember előtt... Mármost (Smith) követői, amennyiben nem képviselik vele szemben a régebbi, túlhaladott felfogásmódok reakcióját, nyugodtan folytathatják részletkutatásaikat és vizsgálódásaikat, s folyvást A. Smitht tekinthetik bázisuknak... De végre közbelép Ricardo, és «megálljt» kiált a tudománynak. A polgári rend fiziológiájának alapja, kiinduló pontja — belső szerves összefüggésének és életfolyamatának megértése — *az értéknek a munkaidő által* történő meghatározása. Ebből indul ki Ricardo, és kényszeríti most már a tudományt, hogy vetkőzze le eddigi nemtörődömségét, és adjon számot magának, mennyiben felel meg vagy mond ellent az általa kidolgozott, ábrázolt többi kategória — termelési és forgalmi viszonyok — ennek az alapnak, a kiinduló pontnak, mennyiben felelnek meg a folyamat puszta megjelenési formáját visszaadó, reprodukáló tudomány, tehát maguk ezek a jelenségek is ennek az alapnak, amelyen a polgári társadalom belső összefüggése, valódi fiziológiája épül, vagy amely kiinduló pontját képezi, és egyáltalában mi a helyzet ezzel az ellentmondással a rendszer látszólagos és valóságos mozgása között. Ez tehát Ricardo nagy történelmi jelentősége a tudomány számára... Szorosan összefügg ezzel a tudományos érdemmel, hogy Ricardo felfedi és kimondja az osztályok gazdasági ellentétét — úgy, ahogy azt a belső összefüggés megmutatja —, s ezáltal a

közgazdaságtan a történelmi küzdelmet és fejlődési folyamatot gyökerében érti meg, fedezi fel. Carey kikiáltja őt ezért a kommunizmus apjának"[1].

Ebből az idézetből sok tanulságos dolgot megtudunk Marxnak e kérdésről vallott nézeteiről. Marx szerint az értéknek a munkaidő által történő meghatározása nemcsak „a polgári rend fiziológiájának alapja, kiinduló pontja", hanem egyidejűleg „belső szerves összefüggése és életfolyamata megértésének" is az alapja. Megtudjuk, hogy „Ricardo nagy történelmi jelentősége a tudomány számára" éppen abban áll, hogy kényszerítette a tudományt, hogy valamennyi többi kategóriáját ezzel a bázissal hasonlítsa össze, és hogy „számot adjon magának", mennyiben „felelnek meg vagy mondanak ellent" ennek a bázisnak. Megtudjuk azt is, hogy az értéknek a munkaidő által való meghatározása a kulcsa „a rendszer látszólagos és valóságos mozgása közötti ellentmondásnak". Még tovább menve: Marx szerint az értéknek a munkaidő által való meghatározása „az osztályok gazdasági ellentétének felfedéséhez és kimondásához" vezet. Csakis az értéknek a munkaidő által való meghatározása révén, „érti meg, fedezi fel a közgazdaságtan *gyökerében* a történelmi küzdelmet és fejlődési folyamatot". Ez egyenesen a kommunizmushoz vezet.

Marx ezzel nemcsak Ricardo, hanem saját érdemeit is, nemcsak Ricardo értékelméletének történelmi jelentőségét, hanem ugyanúgy saját értékelméletét is jellemezte. *Virtuálisan* (a lehetőséget tekintve) Ricardo értékelméletében bennfoglaltatott a kommunizmus, de annak kifejtése csak magának az értékelméletnek a továbbfejlesztése révén vált lehetségessé. Ezt a második történelmi feladatot végezte el éppen Marx, amint azt egy másik „úgynevezett" marxista, Engels Frigyes megírja.

Miután Engels — akárcsak Marx a fent idézett helyen — kifejtette, hogy a ricardói értékelmélet a kommunizmushoz vezet („Az egész Owen-féle kommunizmus, amennyiben a közgazdasági viták terére lép, Ricardóra támaszkodik"[2]), a következőket írja:

[1] *Marx.* Theorien über den Mehrwert. (Értéktöbblet-elméletek.) II. köt. Stuttgart 1905. I. rész. 2., 3—4. old.
[2] *Marx.* A tőke. II. köt. Szikra 1953. 21. old. Előszó.

„Ekkor lépett fel Marx. Mégpedig egyenes ellentétben valamennyi elődjével. Amit azok *megoldásnak* tartottak, azt ő csak *problémának* látta. Meglátta ..., hogy itt nem egy közgazdasági tény puszta megállapításáról, vagy akár e ténynek az örök igazságossággal és az igaz erkölccsel való összeütközéséről van szó, hanem olyan tényről, amely hivatott arra, hogy forradalmasítsa az egész közgazdaságtant, és *amely kulcsa az egész tőkés termelés megértésének annak kezében, aki bánni tud vele.* [Az én kiemelésem. — *R. L.*] Ennek a ténynek az alapulvételével megvizsgálta az összes készen talált kategóriákat, mint ahogy Lavoisier az oxigén alapján megvizsgálta a flogisztikus vegytan készen talált kategóriáit. Hogy *megtudja, mi az értéktöbblet, tudnia kellett, mi az érték.* [Az én kiemelésem. — *R. L.*] Mindenekelőtt Ricardo értékelméletét kellett megbírálni. Marx tehát megvizsgálta a munka értékalkotó voltát és elsőnek állapította meg, *milyen* munka, miért és hogyan alkot értéket, s hogy egyáltalában az érték nem más, mint *ilyen*fajta megtestesült munka ... Azután Marx megvizsgálta az áru és a pénz viszonyát, s kimutatta, hogyan és miért szüli az áru és az árucsere a *benne rejlő értéktulajdonság folytán* [Az én kiemelésem. — *R. L.*] szükségképpen az áru és a pénz ellentétét; *erre alapozott* [Az én kiemelésem. — *R. L.*] pénzelmélete az első kimerítő és most hallgatólag általánosan elfogadott pénzelmélet. Megvizsgálta a pénznek tőkévé való átváltozását és bebizonyította, hogy ez a munkaerő vételén és eladásán alapszik. Azzal, hogy itt a munkaerőt, *az értékalkotó tulajdonságot tette a munka helyébe,* [Az én kiemelésem. — *R. L.*] egycsapással megoldotta egyikét azoknak a nehézségeknek, amelyeken Ricardo iskolája tönkrement: hogy lehetetlenség a tőke és a munka kölcsönös cseréjét összhangba hozni a Ricardo-féle törvénnyel, amely szerint az értéket a munka határozza meg. Azzal, hogy megállapította: a tőke állandó és változó részre oszlik, elsőnek jutott el oda, hogy az értéktöbblet-képződés folyamatát valóságos mivoltában, minden részletében ábrázolja és ezzel megmagyarázza — ami egyetlen elődjének sem sikerült; Marx tehát ... különbséget állapított meg magán a tőkén belül ... Magát az érték-

többletet tovább vizsgálta, felfedte annak két formáját: az abszolút és a relatív értéktöbbletet, és feltárta azt az eltérő, de mindkét esetben döntő szerepet, amelyet ezek a tőkés termelés történelmi fejlődésében játszottak. Az értéktöbblet alapján kifejtette az első ésszerű munkabér-elméletet, elsőnek vázolta fel a tőkés felhalmozás történetének alapvonásait, és írta le e felhalmozás történelmi tendenciáját"[1].

Ha a Marx-idézet tanulságos volt, úgy az Engels-idézet sok tekintetben még annál is tanulságosabb. Az első idézet a ricardói értékelmélet jelentőségét méltatta. A másodikban Engels, olyan mesteri módon, ahogyan erre csak ő volt képes, kifejti a marxi értékelmélet egész és teljes jelentőségét. Ez az idézet már csak azért is rendkívül tanulságos, mert a marxi értékelmélet jelentőségének ez a kifejtése egy vita során történt, olyan közgazdászokkal szemben folytatott vita során, akik a mi Graziadeinkhez hasonlóan azt állították, hogy a marxi értékelmélet „nem Marxtól származik". Ezekkel szemben Engels mindenekelőtt azt bizonyítja be, hogy az értékelmélet — mai fogalmazásában — egyes-egyedül marxi, nem pedig ricardo — marxi értékelméletnek nevezhető, mivel Marx „megbírálta Ricardo értékelméletét", és „elsőnek állapította meg, *milyen* munka, miért és hogyan alkot értéket, s hogy egyáltalában az érték nem más, mint *ilyen*fajta megtestesült munka". S itt mindjárt hozzá kell fűzni, mert a későbbiek során ez fontos szerepet tölthet be, hogy *az absztrakt* munka az, amely az értéket teremti, szemben a *konkrét, hasznos* munkával, amely használati értékeket teremt. De Graziadeivel kapcsolatban még ennél is fontosabb számunkra Engelsnek az a megállapítása, amelyben azt magyarázza, *miért* kellett Marxnak megbírálnia Ricardo értékelméletét. Azért, mert ahhoz, „hogy megtudja, mi az értéktöbblet, tudnia kellett, mi az érték". Engels itt tehát a legszorosabb összefüggést, a legközvetlenebb függőséget állapítja meg Marx érték- és értéktöbblet-elmélete között. De ezen túlmenően, Engels a *marxi* értékelmélet felfedezését nemcsak Lavoisier-nak a kémia területén tett felfedezéseivel hasonlítja össze, nemcsak bebizonyítja, hogy a marxi értéktöbblet-

[1] *Marx.* A tőke. II. köt. 24., 25. old. Előszó.

elmélet a marxi értékelmélettől függ, hanem bebizonyítja azt is, hogy hasonlóképpen pénzelmélete, tőkeelmélete, munkabéreelmélete, s végül a marxi felhalmozási elmélet is teljes mértékben az értékelmélettől függ. Ha megdől a marxi értékelmélet, úgy vele együtt megdől Marx egész politikai gazdaságtana — egészen a tőkés felhalmozás történelmi tendenciájáig.

Így ítélte meg Marx és Engels a marxi értékelmélet jelentőségét. E nem egészen ismeretlen marxisták véleménye szerint tehát teljesen hibás Graziadei elvtárs első megállapítása, amely szerint a marxi értékelmélet *független* az általa következetesen „ricardo—marxinak" nevezett értékelmélettől. S ha azt a „kételyt", hogy „a ricardo—marxi értékelmélet feladásával legalább az értéktöbbletre vonatkozó nézeteknek meg kell dőlniük", „alaptalan aggodalomnak" minősíti is, amely „figyelmes vizsgálat esetén" „minden létjogosultságát elveszíti"[1], úgy a magunk részéről kénytelenek vagyunk megállapítani, hogy — legalábbis Marx és Engels szerint — ez a „kétely" *mégsem* „alaptalan aggodalom", s van némi (bár ez idő szerint csupán Marx és Engels véleményén alapuló, s ezért csak kevéske) „létjogosultsága".

Hogy ezt a kevéske „létjogosultságot" némileg alátámasszuk, kissé közelebbről szemügyre vesszük azt a „figyelmes vizsgálatot", melynek alapján Graziadei elvtárs „alaptalannak" minősíti aggályainkat, s megtagad azoktól „minden létjogosultságot". Elsősorban két kérdéssel kell végeznünk:

1. Hogyan alapozza meg Graziadei azt a nézetét, hogy a marxi értékelméletnek — most mellékes, hogy helyes vagy helytelen — és minden más értékelméletnek nincs befolyása az értéktöbblet-elméletre? Hiszen kiderülhet az, hogy Marx és Engels (s őket követve valamennyi „úgynevezett" „ortodox" marxista) egyáltalában nem értették meg saját értékelméletük jelentőségét, és hogy — bármilyen valószínűtlennek tűnjék is ez — *ténylegesen* Graziadeinek van igaza.

2. Helytálló vagy nem helytálló a marxi értékelmélet? Amennyiben nem helytálló, hogyan bizonyítja ezt Graziadei elvtárs?

---

[1] *Graziadei.* Preis und Mehrpreis. 18. old.

Csak e kérdések tisztázása után foghatunk ahhoz, hogy közelebbről szemügyre vegyük magának Graziadei elvtársnak az értékelméletét.

Előrebocsátjuk, hogy Graziadei elvtárs három brosúrában fejtette ki nézeteit, amelyeket az alábbi módon rövidítve idézünk:

Preis und Mehrpreis = Preis und Mehrpreis in der kapitalistischen Wirtschaft. (Kritik der Marxschen Werttheorie.) (Ár és ártöbblet a kapitalista gazdaságban. [A marxi értékelmélet bírálata.]) Prager kiadás, Berlin 1923.

Il Prezzo = Il prezzo ed il sopraprezzo in rapporto ai consumatori ed ai lavoratori. (Ár és ártöbblet a fogyasztók és dolgozók viszonylatában.) Roma 1925.

La Concezione = La concezione del sopralavoro e la teoria del valore. Il sopralavoro come fenomeno di classe. (A többletmunka fogalma és az értékelmélet. A többletmunka mint osztályjelenség.) Roma 1925.

II. AZ ÉRTÉKTÖBBLET-ELMÉLET ÁLLÍTÓLAGOS FÜGGETLENSÉGE A MARXI ÉRTÉKELMÉLETTŐL

Két igen érdekes idézetet közöltünk, amelyek a lehető legélesebben rávilágítanak a marxi értékelmélet jelentőségére és összefüggésére az értéktöbblet-elmélettel. Kitűnik, hogy nemcsak az értéktöbblet-elmélet függ az értékelmélettől, hanem Marx egész politikai gazdaságtana is. S mivel ez utóbbiból következik a marxizmus többi része, ez pedig magának a tudományos szocializmusnak, valamint a proletariátus forradalmi harcának és e harcot vezető pártjának az alapját képezi, úgy megállapítható, hogy egészen a leninizmusig bezárólag nagyjá-

ból minden összefügg a marxi értékelmélettel. Graziadei elvtársnak természetesen erre vonatkozóan is más a nézete. Őszerinte ugyanis a marxizmus gazdasági, valamint az általa politikai-történelminek nevezett része ugyanannyira független egymástól, mint az értéktöbblet-elmélet és az értékelmélet. Azt mondja:

„Mindig is azon a nézeten voltunk, s ma még jobban hiszünk ebben, mint valaha, hogy a politikai-történelmi rész az a része a marxi tanításnak, amely ismereteinknek még a mai fokán is — a legkevesebb helyreigazítást kívánja . . . A marxi elméletnek a gazdasági része az, amely véleményünk szerint a legbehatóbb revízióra szorul."

Nem is reméljük azt, hogy az általunk felsorolt idézetek meggyőzik Graziadei elvtársat nézeteinek helytelenségéről, miszerint a marxi tanítás „politikai-történelmi" és „szorosan vett gazdasági" része egymástól független. Nem is ez volt az idézetek ismertetésének a célja: csak bizonyosságot akartunk szerezni afelől, hogyan vélekednek Marx és Engels erről a kérdésről.

Most, hogy már megszereztük ezt a bizonyosságot, meg kell vizsgálnunk, hogy Graziadei szerint miért kellene a marxi értékelméletnek és értéktöbblet-elméletnek függetlennek lennie egymástól? S itt elkerülhetetlenné válik, hogy magát Graziadei elvtársat idézzük. Igaz, hogy ez sokkal kevésbé lesz érdekes Marx és Engels idézeteinél, de az olvasónak meg kell bocsátania nekünk: ezért egyes-egyedül Graziadei elvtárs a felelős.

Ám lássuk:

„Marx számára a munka az oka nemcsak a termelésnek, hanem a csereértéknek is"[1].

Így kezdi Graziadei elvtárs a marxi értékelmélet ismertetését. Sajnos, már a legelső mondatnál félbe kell szakítanunk, mert ez a mondat, ha nem is teljesen meghamisítva, de *nagyon* hiányosan tükrözi csak Marx tanítását! Annál is kevésbé hagyhatjuk ezt szó nélkül, mert az, ami itt kezdetben csak többé-kevésbé tökéletlen fogalmazásnak tűnik, valójában Graziadei számos nevetséges tévedésének és kétértelműségének a

[1] *Graziadei.* Preis und Mehrpreis. 13. old.

forrása és gyökere, s a továbbiak során megkönnyíti nézeteinek ismertetését az, ha mindjárt eredeténél fogjuk meg — enyhén szólva! — félreértéseit.

„Marx számára" a munka csak igen nyomós fenntartásokkal jelenti a termelés és a csereérték *okát*.

Ami a termelést illeti, nagyon kevés értelme van azt állítani, hogy a munka „a termelés oka". A termelés oka az emberek szükségletei, amelyek arra kényszerítik őket, hogy szükségleteiknek megfelelően átalakítsák a természetben meglevő természeti kincseket. Ez az átalakítás az emberi munka révén megy végbe, s ez *maga* a termelés. Ebben az értelemben a munka és a termelés valóban rokonértelmű, egymással felcserélhető szavak.

De ha már a békesség kedvéért érvényesnek ismerjük el „a munka a termelés oka" sántító meghatározást, úgy a legnyomatékosabban hangsúlyoznunk kell, hogy „Marx számára" — a munka mint a termelés oka, a *legcsekélyebb mértékben sem azonos* a munkával mint a csereérték okával! S mivel Graziadei mondata ezt a látszatot kelti, rögtön meg kell állapítanunk, hogy ez részéről nemcsak egy esetleges ügyetlen fogalmazás, hanem az a *leghatározottabb véleménye*, hogy a használati értéket teremtő munka és az értéket (csereértéket) teremtő munka között semmiféle különbség sem áll fenn. Később még részletesebben meglátjuk: Graziadei elvtárs nemcsak hogy semmiféle különbséget nem tesz a *munkafolyamat és az értékesítési folyamat* között, de nem is ismer értékesítési folyamatot, és nem különbözteti meg a két folyamatban szereplő kétfajta munkát. Ez érthető is, hiszen ő értéket mint olyat el sem ismer, hanem csakis két áru közötti csereértéket ismer el. Az érték elismerése, őszerinte, olyan bűn, amelybe

„sok marxista azzal esik bele, hogy a «csereérték» kifejezésből elhagyja a «csere» szót".

Ez annál súlyosabb következményekkel jár, mivel

„az érték, ami a politikai gazdaságtant érdekli, nem általános, hanem speciális probléma: ez pedig a csereérték"[1].

[1] *Graziadei*. Il Prezzo. 9—10. old.

Mivel Graziadei a pármai egyetem professzora, nem veszem magamnak azt a bátorságot, hogy kioktassam. Ehhez már csak azért sem lenne elég tekintélyem, mert hiszen még maga Marx és Lenin sem képesek arra, hogy kioktassák. Ezért csak annak a ténynek a megállapítására szorítkozom, hogy Marx számára — márpedig itt egyes-egyedül arról van szó, hogy mit tartott *Marx* helyesnek vagy helytelennek, tehát a marxi értékelmélet helyes ismertetéséről — döntő jelentőségű, hogy megkülönböztessük a konkrét, a használati értéket teremtő munkát az absztrakt, az értéket teremtő munkától. Csak arra kérem Graziadei elvtársat, vegye némileg figyelembe azt is, milyen fontosnak tartotta maga Marx ezt az általa elsőnek felfedezett megkülönböztetést. Annyit talán csak elvárhat Marx egy kommunistától, hogy az ismerje írásait, mielőtt megbírálja?! Márpedig Marx ezt mondja:

„Az áruban foglalt munka e kettős természetét először én mutattam ki kritikai módon." (Kritikai módon Ricardóval és értékelméletével szemben! — *R. L.*)

S hozzáfűzi ehhez:

„Mivel ez a döntő pont, amely körül a politikai gazdaságtan megértése forog, ezt itt közelebbről meg kell világítanunk"[1].

Engelshez intézett egyik levelében pedig a *legjobbnak* a „Tőkében" az absztrakt és konkrét munkának ezt a megkülönböztetését tartja[2].

S ha Graziadei figyelmesen elolvasná a fentebb közölt Engels-idézetet, nemcsak ezt a mondatot találná meg benne: „. . . egyáltalában az érték nem más, mint *ilyen*fajta megtestesült munka", hanem azt is megtalálná benne, hogy éppen az „*ilyen*-fajta munka" felfedezésével nőtt túl Marx Ricardón. Az „*ilyen*-fajta munka" azonban, amelyről Engels beszél, mint ismeretes, nem egyéb, mint a konkrét munkától megkülönböztetett absztrakt munka. Azonkívül fel kell hívnunk ellenfelünk figyelmét arra, hogy az idézett Engels-mondatban még rejtőzik

[1] *Marx.* A tőke. I. köt. Szikra 1955. 49. old.
[2] Lásd *Marx—Engels.* Briefwechsel. (Levelezés.) III. köt. 395. old.

olyasvalami, amit érdemes figyelembe venni: Engels nem azt állítja, hogy az *„ilyen*fajta" munka, tudniillik az absztrakt munka az érték *oka* (ahogyan azt Graziadei fogalmazza), hanem azt mondja: „A munka az érték."

Mielőtt kifejtenénk e megállapítás jelentőségét, és egy nagyon is aktuális példán, tudniillik éppen Graziadei professzorunk példáján mutatnánk be, milyen végzetes következményekkel jár az, ha nem pontosan ismertetjük a marxi tanításokat, óva intjük az olvasót attól, hogy ebben a vitában csak „szőrszálhasogatást", puszta „szócséplést" lásson. Akad majd olvasó, aki úgy vélekedik, mint az a „pártonkívüli", aki a ricardói iskola széthullása idején, amikor a polgári nemzetgazdaságtan véglegesen zsákutcába jutott, azt mondotta:

> „A viták ... kizárólag különböző emberek által különböző értelemben vett szavak használata körül forognak, s arra szorítkoznak, hogy a vitázók, mint a mesék lovagjai, más és más oldalról szemlélik a pajzsot."

Marx azonban, idézve ennek a „pártonkívülinek" a szavait, hozzáfűzi:

> „Az ilyenfajta szkepticizmus mindig egy elmélet széthullásának a hírnöke, házi használatra beállított gondolatszegény és lelkiismeretlen eklekticizmus előfutára"[1].

Mármost a mi elméletünk, a marxizmus, távolról sincsen a széthullás állapotában, és ha jónéhányan már valóban a „gondolatszegény és lelkiismeretlen" eklekticizmus rabjai lettek, mi távolról sem vagyunk szkeptikusak, hogy ezt szótlanul és vita nélkül tűrjük!

Ha tehát a fenti megkülönböztetés nem üres játék a szavakkal, miben rejlik a jelentősége? Abban, amiben a marxi értékelmélet egész jelentősége gyökerezik, abban, ami ezt az elméletet megkülönbözteti a Smith—Ricardo-féle értékelmélettől: hogy „Marx számára" *az érték az árutermelő társadalom sajátos megjelenési formája, az a forma, amelyet maga a munka vesz fel a kapitalista termelésen, az árutermelésen belül.*

---

[1] *Marx*. Theorien über den Mehrwert. III. köt. Stuttgart 1910. 126. old.

A munka mint olyan *csakis* használati értékeket teremt. Bármilyen legyen is a társadalmi forma, amelyben a termelés lezajlik, használati értékeket termelnek, és kell termeljenek. De *csak* az árutermelő társadalomban alkotnak ezenkívül *értékeket* is: nem a munkának mint olyannak a révén, amely *anyagi tartalmát*, tudniillik használati értékek termelését ebben a társadalomban sem változtatja meg, s továbbra is csak a természeti kincseket alakítja át célszerű formára, továbbra is használati értékeket teremt, hanem a munka *formai meghatározottsága* révén, annak a formának a révén, amelyet a munka a polgári társadalomban ölt.

Az érték valami eszmei, de a munka mint olyan kétségtelenül anyagi. S nem is a munka mint olyan az, amely — legalábbis Marx szerint, a fenti idézetek alapján — az érték oka. Az érték *oka* egyes-egyedül az a forma, amelyet a munka az árutermelő társadalomban felvesz, végső fokon tehát magának a társadalomnak a formája, *a polgári társadalom*. Azonkívül a tőkés társadalomban:

„A tőke csak mint viszony termel értéket, amennyiben kényszeríti a *bérmunkát* többletmunka elvégzésére"[1].

Csak a munka, amennyiben árut termel, a tőkés társadalomban tehát a bérmunka, az hoz létre értéket.

„... az a forma, amelyben a munkának ez a bizonyos arányokban történő elosztása érvényesül, olyan társadalmi állapotban, melyben a társadalmi munka összefüggése mint az egyéni munkatermékek *magáncseréje* jut kifejezésre, nem más, mint ezeknek a termékeknek *csereértéke*"[2].

Az egész politikai gazdaságtan-tudománynak csak akkor van értelme, ha van valami, amit megmagyarázhat, ha a felszín, a hétköznapok jelenségei nem esnek egybe a lényeggel. Marx az „áruk fétis jellegéről" szóló elméletében éppen erre a lényegre mutatott rá. Ez abban áll, hogy az árutermelő társadalom, leg-

[1] *Marx*. Theorien über den Mehrwert. I. köt. Stuttgart 1905. 159. old.
[2] Marx — L. Kugelmannhoz. Lásd *Marx—Engels*. Válogatott levelek. Szikra 1950. 242—243. old.

teljesebben a kapitalista társadalom, mint sajátosan történelmi termék sajátosan történelmi jelenségformákat teremt magának azon viszonyok számára, amelyek között az emberek e társadalomban élnek. A társadalomtudományok éppen abban különböznek a természettudományoktól (s éppen ennek feltárása Marx halhatatlan érdeme), hogy ellentétben a természettel, a társadalmak maguk is állandóan különbözőek, s hogy bennük maguk a jelenségek, valamint azok lényege is (amely, akárcsak a természetben, úgy a társadalmakban is el van „rejtve" a jelenségek mögött, s amelyet a társadalmi jelenségek mögött éppen a tudománynak kell felkutatnia) nem örökkévalóak és *változatlanok*, hanem korszakról korszakra *változnak*. Az árutermelő társadalom *sajátosan* történelmi jelenség, lényege pedig az, hogy benne a munka a termékekben árukként megtestesülő *absztrakt* munkává válik, ez pedig *értékké* alakul, amelyet azonban a jelenségek (pl. az ár) mögött meg kell keresni és meg is kell magyarázni. Amint már említettük, csak ez a magyarázat adja meg a politikai gazdaságtan létjogosultságát. Aki nem tesz ennek eleget, az természetesen eleve lemond magáról erről a tudományról. Marx eldologiasodási elméletével eleget tett ennek.

Marx leírja, hogyan ölt a munka az árutermelő társadalomban sajátos társadalmi formát, hogyan nyer formai meghatározottságot azáltal, hogy egymástól független magántermelők munkájává válik, akik valamennyien egybizonyos használati értéket állítanak elő. Ahhoz, hogy sokoldalú szükségleteiket kielégíthessék, egymás között ki kell cserélniük termékeiket, kapcsolatot kell létesíteniük egymással. Ahelyett, hogy ezeket a kapcsolatokat, ahogy a valóságban van, emberi kapcsolatoknak fognák fel, termékeiknek a jellege, amelyeket árukként, nem saját, hanem idegen szükségletek kielégítésére, a piac számára állítottak elő, arra kényszeríti őket, hogy saját viszonyaikat áruik közötti viszonyoknak tekintsék, tehát hogy a *szubjektív* viszonyokat *tárgyiasítsák, eldologiasítsák*.

Minél tovább fejlődik az árutermelő társadalom, minél általánosabbá és uralkodóbbá válik az árutermelés, minél távolabb élő emberek lépnek ennek következtében az áruk, a piac révén kapcsolatba egymással, annál inkább válik az áru,

a dolog az embereknek mint termelőknek egymás közötti kapcsolataik egyetlen közvetítőjévé. Ettől kezdve az egész termelést ezeknek a dolgoknak, az áruknak és értéküknek a mozgása *szabályozza*. E dolgok mozgása és értékük *változása* (társadalmilag szükséges munka) szabályozza a társadalmon belüli munkamegosztást: jelzi, hogy arra a bizonyos munkára több vagy kevesebb munkát fordítottak, mint amennyire a társadalomnak szüksége van; ha többet fordítottak rá, az áruk értéke esik, ha kevesebbet, értékük emelkedik. Magán a piacon ez azután az árakban jut kifejezésre. Erről beszél Marx Kugelmannhoz írt, fent idézett levelében.

Nos, az áruknak ez az egymáshoz való viszonya, amely mögött az árutermelőknek, az embereknek az árutermelő társadalomban fennálló viszonya húzódik meg, az áruk különleges *tulajdonságává: értékükké* válik. Marx újra meg újra hangsúlyozza, hogy az érték az áruknak nem természeti, hanem társadalmi, „elképzelt", „elméleti" tulajdonsága:

„az emberek termelő tevékenységének, a munkáknak dologian kifejezett egymáshoz való *viszonya*"[1].

Vagy pedig: „...az áruk értéke puszta «képviselője» a társadalmilag meghatározott munkának-..."[2]

Az érték tehát az *árutermelő*, de különösen a *kapitalista* társadalom sajátos problémája. Itt, a kapitalista társadalomban ez a probléma maga is sajátos jelleget nyer egy egészen különleges áru: a *munkaerő* áru megjelenése által. Már az egyszerű árutermelő társadalomban is, tehát abban a társadalomban, amelyben az árutermelők még egyidejűleg a termelőeszközök tulajdonosai, már itt is diadalmaskodik az eldologiasodás: a piac és a piacon az érték, az áruknak egymáshoz való viszonya és értékük emelkedése és esése már háttérbe szorítja a termelők egymáshoz való viszonyának a tudatát. A kapitalista társadalomban azonban különválik egymástól a termelő és a termelőeszközök tulajdonosa, a termelő *bérmunkássá* válik, aki termelőképességét, tehát munkaerejét eladja; az árutulajdonos *kapitalistává* válik, aki megveszi ezt az árut, hogy segítségével

[1] *Marx.* Theorien über den Mehrwert. III. köt. 218. old.
[2] Ugyanott.

más árukat állíthasson elő. A bonyodalom abból származik, hogy ennek a munkaerőnek mint árunak ugyanúgy van értéke, mint minden egyéb árunak, s hogy mégis éppen ez az az áru, amely minden más értéket megteremt. Hogyan lehetséges akkor, hogy a munka értéke, amikor termel, és a munka értéke, amikor eladják, különbözik egymástól? „A munkabérnek egyenlőnek kellene lennie a munka által előállított termékkel." Hogyan van az, hogy a munka, amelynek magának is van csereértéke — a különböző munkáknak tehát különböző csereértékük van —, mégis minden csereérték mércéje? Ezek szerint a csereértéket a csereértékkel, a kilogrammot a kilogrammal mérem. Az első kérdésre Marx értéktöbblet-elméletével és a bérmunkáról szóló tanításával felelt, a másodikra pedig értékelméletével adta meg a feleletet, amelyben az előző kettő gyökerezik[1]. Ezeken a kérdéseken, amelyeket nem tudott megoldani, omlott össze a Ricardo-féle iskola. Marx megadta a választ, mert rámutatott arra:

1. hogy a munkának nincsen értéke, hanem maga a munka az érték. Az érték nem más, mint az árukban megtestesülő, társadalmilag szükséges munka. Ezt többé-kevésbé pontosan Smith és Ricardo is tudták. Nem tudták azonban azt, hogy egy egészen különleges munka, az absztrakt munka az, amely az árukban értékként jelentkezik, s amelyet meg kell különböztetni a konkrét, hasznos, használati értékeket teremtő munkától. Ezenkívül nem tudta a klasszikus politikai gazdaságtan azt sem,

2. hogy mivel nem a munkának, hanem a munka*erőnek* van csereértéke, a munka igen alkalmas arra, hogy a csereérték mércéje gyanánt szerepeljen.

Végül Marx rávilágított arra is,

3. hogy nem a munkát, hanem a munka*erőt* adják el, ez lesz áruvá. Ennek az árunak az értékét pedig a fenti törvények szabják meg. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a munkaerőnek ugyanannyi értéket kell termelnie, mint amennyit maga megér. Ellenkezőleg: *többet* termel, és a különbözetet nem fizetik meg a munkásnak. A munkás munkája tehát két részre oszlik:

[1] Lásd *Marx*. A politikai gazdaságtan bírálatához. Szikra 1953. (A marxizmus-leninizmus kis könyvtára. 88—89. szám.) 43—44. old.

szükséges munkára, amellyel munkabérét termeli meg, és többletmunkára, amellyel az értéktöbbletet termeli. Azt az elméletet, amely ezt felfedi, értéktöbblet-elméletnek nevezzük.

Amint láthattuk, a Marx által elért történelmi haladás óriási volt. Megmagyarázta a tőkét mint a tőke és a munka közötti *kizsákmányolási viszonyt*, amely a munkabér mögött húzódik meg, a munkabér viszont mint egy pénzösszeg, éppenúgy, mint általában a pénz, és éppenúgy, mint még általánosabban az érték — amelynek, ahogy Marx mutatta ki először, a pénz a másik önállósult alakja —, csak tárgyiasított, eldologiasított, embereknek (jelen esetben tőkéseknek és munkásoknak) dologi viszonyként feltüntetett kapcsolatát jelenti. A politikai gazdaságtan valamennyi eldologiasított kategóriáját (áru, pénz, tőke stb.) *társadalmi* tartalmukra vezette vissza. Az általa elért haladás még inkább abban állt (s ez a későbbiek során Graziadeit illetően döntő fontosságúvá válik), hogy bebizonyította: a *bér*munkás kizsákmányolása a kizsákmányolás *különleges* fajtája, amely különbözik a rabszolgák kizsákmányolásától a rabszolgamunkán alapuló társadalomban, vagy a jobbágyok kizsákmányolásától a feudális társadalomban. Éppen ez volt az a titok, amelyet meg kellett fejtenie: tudniillik hogy a kizsákmányolást többé nem a kizsákmányolásra vonatkozó általános szólammal intézze el (ahogy azt Ricardóra támaszkodva a Marx előtti szocialisták tették), hanem hogy megmagyarázza a *különlegeset*, amely a tőkés kizsákmányolást mindenekelőtt megkülönbözteti minden más kizsákmányolástól. Amint láttuk, Marxnak ez az érdeme teljes egészében az érték jellegének feltárásából következik, amelynek az értéktöbblet-elmélet (a tőkeelmélet) és a bérmunka-elmélet csupán következménye. Aki feladja Marx értékelméletét, annak meg kell tagadnia a bérmunkás kizsákmányolásában meglevő különlegeset is, el kell azt kennie — amint azt Graziadei is megteszi, bármiképpen is erősködjék, hogy ez nem így van.

Az, amit itt röviden ismertettünk, minden „úgynevezett" marxista számára közhelyként hat. Graziadei azonban, aki elhatározza, hogy „megbírálja" és „kijavítja" Marxot, nem tartja szükségesnek, hogy *ismerje* Marxot. Annyira nem, hogy mindjárt az első, általunk fentebb idézett, rendkívül ügyetlenül

megfogalmazott mondat után többek között a következő... pontatlanságot követi el:

„Az egyetlen áru, amely újabb értékkel gyarapíthatja (az árut), az a *munka áru* ..."[1]

Minden kezdő Marx-tanulmányozó tudja, mennyire hamis ez. Marxnak Ricardóval szemben megtett egyik döntő lépése éppen e mondat hamisságának a felfedése volt. Azáltal, hogy a munka helyébe a munka*erőt* tette, tudta megoldani azt a rejtélyt, amelyen Ricardo iskolája megfeneklett, Engelst idézve:

„hogy lehetetlenség a tőke és a munka kölcsönös cseréjét összhangba hozni a Ricardo-féle törvénnyel, amely szerint az értéket a munka határozza meg"[2].

A „ricardo—marxi" értékelmélet e rendkívül pontatlan ismertetése után érkezünk el a tulajdonképpeni „bizonyítékhoz":

„Mivel az érték az áruk társadalmi karakterisztikája, az áruknak azért, hogy ezt a karakterisztikát felvehessék, mindenekelőtt létezniük kell. Maga a ricardo—marxi közgazdaságtan azért hirdeti értékelméletét, mert a különböző fajta termékekben semmiféle más közös tulajdonságot nem képes találni, mint azt a tényt, hogy a termékek létüket bizonyos mennyiségű munkának köszönhetik.

Feltéve, hogy ez így van, a szükséges munka és a többletmunka *létezése* olyan elemekben gyökerezik, amelyek függetlenek a csereértéktől, sőt, amelyek azt meg is előzik."

Ahol ellenfelünknek igaza van, azt el kell ismerni. Itt pedig igaza van: a munkás, aki a tőkésnek dolgozik, két funkciót végez: megkeresi munkabérét, s ezzel a saját maga számára, a *szükséges* munkaidő alatt *szükséges* munkát végez: ezenkívül elvégez ingyen *többletmunkát* is, s ezt a többletmunkaidőt nem fizetik meg neki. A szükséges és a többletmunka közötti megkülönböztetést — meg lehet tenni a csereérték említése *nélkül* is, és a termelési folyamat, melynek során előállítják a termékeket, tehát a fent megkülönböztetett munkák elvégzése,

[1] *Graziadei.* Il Prezzo. 9—10. old.
[2] *Marx.* A tőke. II. köt. 24. old. Előszó.

megelőzi az értékesítési folyamatot[1]. De talán mégiscsak van valami csekély köze a csereértékhez annak a szerény ténynek, hogy a szükséges munka (jobban mondva a szükséges munkaidő) felveszi a *munkabér* alakját, a többletmunka pedig az *értéktöbblet* alakját, később pedig a profitét (tehát mindkét esetben a pénz alakot ölt)? Mindenesetre kérem, tartsuk ezt szem előtt, mert talán még fontosnak bizonyul „ez a csekélység".

„Hogy meghatározhassuk a szükséges munkát, ismernünk kell a munkás létfenntartásához szükséges eszközök minőségét és mennyiségét, továbbá tudnunk kell, mennyi munkaidőt követel meg ezen eszközök előállítása. Miután így megállapítottuk a szükséges munkaidő mennyiségét, megkapjuk a többletmunkát, ha a kiszámított időt levonjuk a munkás által ténylegesen elvégzett munkaidőből."

Újra el kell ismernünk: Graziadei elvtársnak igaza van. Ezért újra csak azt a csekélységet jegyezzük meg, hogy minden kapitalista, anélkül hogy e célra egy közgazdász szakértőt és egyetemi tanárt szerződtetne, „ténylegesen" maga is végrehajtja ezt a műveletet: a *munkabér*, amelyet munkásainak kifizet, „ténylegesen" nem más, mint a szükséges munkaidő „megállapítása". Felmerül természetesen a kérdés, miért nem állapítják meg a tőkések közvetlenül a szükséges munkaidőt, miért nyúlnak a pénz, a munkabér „közvetett" módszeréhez? Talán bizony ehhez „a csekélységhez" is van valami köze a csereértéknek? Kérjük, hogy a továbbiak során ezt is tartsák szem előtt, annál is inkább, mert éppen itt találkozunk majd Graziadei elvtársnak egyik — már B. Croce által is említett — *kétértelműségével*. Ez a kétértelműség mindjárt a következő mondatban megnyilvánul:

„Csak miután ennek az *értéktől független folyamatnak a révén* megállapítottuk a szükséges munka és a többletmunka *létezését és mennyiségét*, csak ekkor lehet azt állítani, hogy az áruknak — a ricardo—marxi elmélet alapján — van bizonyos értékük."

[1] Tisztában vagyok azzal, hogy ez a fogalmazásom nem kifogástalan. De a lehető legnagyobb szabad mozgást akarom biztosítani Graziadei elvtársnak — hadd próbálja meg, hogy igaza legyen!

Álljunk csak meg! Végre itt van teljes fényében ragyogva a nagy felfedezés! Méltóképpen sorakozik fel a nagy maestrónak a bevezetés során oly előnyösen megismert bizonyítási módszere mellé! Újra idézhetjük B. Croce szavait:

„. . . nem első ízben történik meg, hogy Graziadei úr olyan felfedezéseket tesz, amelyek nem egyebek, mint értelműségek."

Graziadei előbb mutassa meg nekünk a módját, hogyan lehet *az értéktől független* eljárással megállapítani a szükséges és a többletmunka *létezését*, és különösen a *mennyiségét!*

Miután Marx — éppen az érték, majd a profit és az értéktöbblet fogalmának az elemzésével — megállapította, hogy az érték munka, az értéktöbblet pedig többletmunka, nem nagy hőstett Graziadeitől, hogy — hét évtizeddel Marx után! — ezt újra felfedezi! Marxon ezzel beteljesedik saját megállapítása:

„A szellemi munka terméke — a tudomány — valójában mindig mélyen értékén alul áll, mert a munkaidő, amely reprodukálásához szükséges, egyáltalában nincsen arányban azzal a munkaidővel, amely eredeti létrehozásához szükséges; pl. a binomiális tételt bármelyik iskolásgyerek egy órán belül megtanulhatja"[1].

Sem Smith, sem Ricardo, sem az egész klasszikus közgazdaságtan nem ismerte azt a ma már „elemi" igazságot, hogy a munkás szükséges munkát és többletmunkát végez; nem ismeri el ezt sem a posztklasszikus, sem pedig a mai vulgár-közgazdaságtan. Az előbbi, különösen Ricardo, homályosan, *ösztönösen* ismeri el — az utóbbi pedig *ösztönösen* harcol ellene.

Marx előtt azonban senki sem tudta, hogy akár szükséges, akár többletmunka egyáltalában létezik. És hogyan fedezte ezt fel Marx? Talán az értéktől függetlenül? Szó sincs róla! Hiszen kellett valamilyen kiindulási pontot választania abból, amit a polgári társadalom felszíne eléje tárt. E felszínen azonban csakis a munkabért és a profitot találjuk: tehát két pénzösszeget. Ha Marx olasz egyetemi tanár lett volna, úgy megrekedt volna

[1] *Marx.* Theorien über den Mehrwert. I. köt. 289. old.

ennél a felszínnél. Így azonban felvetette a kérdést: mi a „pénz"? S megtalálta rá a feleletet: a „pénz" *érték* — önállósult, anyagilag kézzelfogható alakban. Ezután felvetette a következő kérdést: mi az érték? S így válaszolt: *absztrakt* munka (amelyet meg kell különböztetni a használati értékeket előállító, konkrét, hasznos munkától). Ha azonban az érték = munkával, úgy a pénz (= érték) is = munkával. Akkor a munkabér (= pénz = = érték) is = munkával. Ugyanígy a profit = pénz = érték = = munka. De mivel a tőkés *nem* dolgozik (ellentétben Graziadei elvtárs véleményével), úgy ez a munka, a profit csakis onnan származhatik, ahonnan a munkabér származik: a *munkás munkájából.* És elsőnek Marx nevezte meg e két különböző munkát, a munkabért létrehozó és a profitot létrehozó munkát: a szükséges és a többletmunkát. S ő volt az első, aki megkülönböztette az értéket és az értéktöbbletet, mert valamennyi Marx előtti közgazdász csak az érték különböző megjelenési alakját (profit, kamat, földbér) ismerte úgy, ahogyan az a mai társadalom felszínén jelentkezik. Ez a megkülönböztetés kizárólag az érték elemzése, a munkaerő értékalkotó tulajdonságának feltárása, a munka polgári társadalomban felvett formai meghatározottságának felfedése, a munkabérről és tőkéről szóló tanítás révén vált lehetségessé, amint azt a fentiekben megmutattuk, s amit most felesleges újra ismertetni.

Most, Marx után, Graziadei fontoskodó és diadalmaskodó pózban kijelenti:

„Egyébként maga Marx szolgáltatja a bizonyítékát annak, hogy lehetséges a szükséges munka, s ennek következtében a többletmunka elemzése is, anélkül hogy segítségül hívnánk egyik vagy másik értékelméletet. A «Tőke» I. kötete X. fejezetének III. szakaszában* Marx többek között a robot jelenségét elemzi, s itt olyan leírását és meghatározását adja a többletmunkának, amely kívül áll minden értékelméleten!"

Ez már a tudományosság Csimborasszója! Kedves Graziadei elvtárs, legalább még száz hasonló helyet idézhetnénk Marxból.

---

* A Graziadei által hivatkozott helyen ez nem található; helyesen III. szakasz, 8. fejezet.

Miután Marx megtalálta, felfedte és kimondta a tőkés társadalom titkát, „belső összefüggését", a többletmunka felfedezése révén — lehetségessé vált, hogy ezt a tényt, amely szinte általános történelmi jelenség, más társadalmi rendszerekben is felfedezzék. Ezekben természetesen független mindennemű értékelmélettől, hiszen ezekben a társadalmakban az érték ismeretlen jelenség volt. Abban az időben azonban ismertek valami mást: „elnyomó és szolgasági viszonyt", amely többé-kevésbé *elfedte* a szükséges és többletmunka létét. Egy ilyen társadalomban élő Graziadei valószínűleg ezt mondta volna (miután mások már felfedezték a többletmunkát):

„Igen, ez mind nagyon szép; de kérem, a többletmunka ténye az egy dolog, és az elnyomás formája másik dolog; a termék, amelyet a rabszolgák előállítanak, korábban létezik, mint az a forma, amelyet felvesz, a szolgaság formája, amelynek segítségével megfosztják őket ezektől a termékektől." Tételezzük fel egy pillanatra, hogy előbb létezik. De a tudomány, kedves professzor úr, éppen abban áll, hogy e *mögött* a forma mögött, tehát a mi esetünkben az értékforma *mögött*, nem az értéktől, hanem *mástól* függetlenül — felfedezzük a többletmunkát, amelyet éppen ez a forma, az érték, a munkabér *fed el.*

De még maga Marx sem fedezte fel azt az eljárást, amellyel az *értéktől* függetlenül „meg lehet állapítani" a szükséges és többletmunka mennyiségét. Hát próbálja csak meg ezt Graziadei elvtárs! Itt teljes fényében tündökölhet felfedező tehetsége! A többletmunkát nem „állapítják meg": ez nagyon bonyolult társadalmi folyamat, melynek során nem a többletmunkát, hanem mindjárt a profitot „határozzák meg", és amely a konkurrencia (átlagprofit-ráta) néven ismert. Graziadei természetesen ezt a marxi törvényt is tagadja, s azt állítja, hogy itt ellentmondás rejlik a „Tőke" I. és III. kötete, valamint a marxi értékelmélet között. Nem árulunk el titkot azzal, hogy rávilágítunk: Graziadei egész „bizonyítása" itt sem egyéb kétértelmű szószaporításnál.

Ha a többletmunkát társadalmi folyamat határozza meg, úgy a szükséges munkával azonos a helyzet: bizonyíték erre az a tényleges munkabér, amelyet a tőkés fizet a munkásnak.

A munkabér nem egyéb, mint a szükséges munka „meghatározásának" tőkés módszere. Nem „határozzák meg" a szükséges munkát, mivel a *tőkés* ezt *minden áldott nap* megteszi. E társadalmi folyamat törvényeit ugyancsak Marx fedte fel, akárcsak a másik folyamatét, a profitképzését; de sem az egyik, sem a másik folyamat nem független az értéktől. Bámulatra méltó naivitás azt követelni, hogy állapítsák meg „a munkás létfenntartásához szükséges eszközök minőségét és mennyiségét", majd azt, hogy „mennyi munkaidőt igényel ezen eszközök előállítása" — mielőtt még az értékről beszélnénk, amikor a piac (beleértve a munkapiacot) ezt nap mint nap éppen a csere, tehát a csereérték, tehát az érték révén elvégzi, s amikor Marx Graziadei eme követelését éppen az értéktörvényen épülő (fentebb ismertetett) tőkeelméletében már régen teljesítette. Graziadei éppen ellenkezőleg jár el, mint Marx. Ahol a polgári közgazdaságtan megoldást látott, ott Marx csak problémát látott. Fordítva a mi Graziadeink: ahol Marx megoldást *adott*, ott lát ő problémát — méghozzá egy álproblémát, amelyet nem tud, és meg sem kísérel megoldani!

Sem a munkabér, sem pedig a profit nem jelennek meg függetlenül az értéktől: mint szükséges és többletmunka. Így csak az előtt jelennek meg, aki alkalmazza rájuk a marxi érték- és értéktöbblet-elméletet. Ha már tudom, hogy az áruk értéke = absztrakt munka, amely abban megtestesül; tehát a munkaerő értéke = absztrakt munka, amely a munkás által elhasznált javakban testesül meg — ha ezenkívül tudom azt is, hogy minden pénzösszeg értéket, tehát munkát testesít meg, s ennek következtében a munkabér, a profit (amely mindkettő pénz) sem testesít meg egyebet — amit tudni azonban csakis a marxi értékelmélet alapján vagyok képes —, ha mindezt a szép és jó dolgot tudom, akkor nem lehetek ugyan a közgazdaságtan tanára a pármai egyetemen, mert ott éppen ezt nem szabad tudnom, de legalább tanuló lehetek a moszkvai kommunista egyetemen. De miért fizeti a tőkés ezeket a „javakat" továbbra is pénzben, munkabérben? Miért nem alkalmazza Graziadei eljárását, amely a fent idézett mondatban foglaltatik, s abban áll, hogy *először* „meg kell állapítani a szükséges munka és a többletmunka létezését és mennyiségét", és *csak azután*

„jutnak az áruk bizonyos értékhez". Vagy ahogyan mindjárt e mondat után követeli:

„Ugyan miféle kritérium alapján lehetne ténylegesen megállapítani, hogy egy adott áru pl. különböző fajta 6 órai munka értékét képviseli, ha ezen órák felhasználását nem állapították már meg egy *előzetes ellenőrzés* során? A munka csak azután [Tehát éppen időben! — *R. L.*], hogy a termelés hatóerejévé vált, hogy az érték oka és mércéje lett, csak azután változik át magává az értékké, a szükséges munka és a többletmunka szükséges értékké [? — *R. L.*] és értéktöbbletté."

Dehát akkor miért alkalmazzák a tőkések éppen ennek fordítottját? Miért fizetik ki a munkabért anélkül, hogy kiszámítanák és sokat törnék a fejüket azon, milyen értékük van órákban kifejezve a termékeknek, amelyeket a munkások a munkabérért vehetnek? És még Oroszországban is, ahol marxisták — kommunisták irányítják a termelést, még ott is a „szükséges munka" munkabér formájában való kifizetésének elavult módszerét alkalmazzák. Itt a „bérmunkások" tulajdonképpen már nem bérmunkások, mint a tőkésrendszerben, mert nem a tőkéssel, hanem *saját államukkal* állnak munkaviszonyban; nem végeznek „szükséges" munkát a tőkés kizsákmányolás értelmében; „bérüknek" egészen más a jelentősége, mint a tőkés társadalomban. S mégsem ezt mondják a munkásnak: „Szükséges munkád 6 órát tesz ki, itt van annyi áru érte, amely szintén 6 órába került." A teljességgel megváltozott, egészen másképpen alakuló munkaviszony ellenére is megtartják a *bérkifizetés* jellegzetesen *kapitalista* módszerét. Miért? Éppen azért, kedves Graziadei elvtárs, mert ma, egy árutermelő társadalomban senki sem képes órákban „meghatározni" egy áru értékét, s ez a meghatározás egy árutermelő társadalomban — a marxi értékelmélet felfedezése előtt és utána egyaránt — az *érték* megjelenési formájához, a *pénzhez* fűződik. Kérdésére megtalálja a választ a „Tőkében".

„Az a késői tudományos felfedezés, hogy a munkatermékek, amennyiben értékek, csak dologi kifejezései a termelésükre

fordított emberi munkának, korszakot alkot az emberiség fejlődéstörténetében, *de semmiképpen sem oszlatja el a munka társadalmi jellegének tárgyi látszatát.* Az, ami csak erre a különleges termelési formára, az árutermelésre érvényes — hogy tudniillik az egymástól független magánmunkák sajátosan társadalmi jellege ezeknek a munkáknak mint emberi munkáknak az egyenlőségében áll, és hogy ez a jelleg a munkatermékek értékjellegének formáját ölti —, az árutermelés viszonyainak rabjává lett emberek számára, ama felfedezés előtt és utána egyaránt, éppannyira végérvényesnek látszik, mint ahogy az, hogy a tudomány felbontotta a levegőt elemeire, nem szünteti meg a levegőformát mint fizikai testi formát"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Amíg létezik árutermelés, addig az érték a társadalmi munka objektív-szükséges megjelenési formája: mind a szükséges munkának, mind a többletmunkának fel *kell* vennie az érték, a pénz formáját. Még a szocialista gazdaságban is, amíg az fel nem szabadul termékeinek áruformája alól!

Igy derül ki Graziadei elvtárs nagy felfedezéséről, hogy az nem más lapos halandzsánál. B. Crocének nemcsak abban van igaza, hogy elsőnek tárta fel professzorunk úgynevezett felfedezéseit, hanem helyesen jellemzi Graziadei *módszerét* is, amely őszerinte abból áll, hogy „gondosan elkerüli a *munka* és *érték* szavak használatát, s egyes-egyedül a *termékről* beszél"[2]. E módszer lényege tehát abban rejlik, hogy *egyszerűen nem ismeri el létezőnek a tőkés társadalom formai meghatározottságait.* Graziadei elvtárs a jelenségek mögött azonnyomban felkutatja lényegüket: a munkabér mögött azonnal megpillantja a szükséges munkát és azokat a termékeket, amelyekben a munka megtestesül; az értéktöbblet mögött azonnal megpillantja a többletmunkát és azokat a termékeket, amelyeket a munkás „a tőkés fogyasztására" állít elő. (Különös társadalom, ahol a tőkések ennyit „fogyasztanak"!) S mivel Graziadei elvtársnak olyan éles szeme van, hogy a jelenségek mögött nyomban megpillantja azok lényegét: ez oknál fogva előkelően figyelemre sem méltatja a jelenségeket.

[1] *Marx.* A tőke. I. köt. 79. old.
[2] *B. Croce.* Matérialisme historique et économique marxiste. 232. old.

Sajnos azonban ... ez nem gátolja abban, hogy általában *kizárólag csak a jelenségekig jusson el, és éppen lényegüket hagyja figyelmen kívül.*

S ami még ennél is rosszabb, és távolról sem csupán Graziadei elvtárs magánügye: éppen azt az óriási haladást, amelyet Marx a munkásosztály kizsákmányolása *jellegzetességének felfedésével* tett meg valamennyi elődjéhez képest, éppen ezt *keni el* Graziadei újra azzal az általános kifejezéssel: kizsákmányolás. „A római rabszolgát láncok, a bérmunkást láthatatlan szálak kötik tulajdonosához"[1] — mondja Marx. Ezek a szálak mindmáig láthatatlanok maradtak, nem annyira a bérmunkás számára, akinek Marx felnyitotta a szemét, mint inkább — a polgári egyetemek némely professzora számára. De éppen ezzel bizonyítja be a mi derék Graziadeink, amennyiben ez még egyáltalában bizonyításra szorul, hogy az értéktöbblet-elmélet *nem* független a marxi értékelmélettől. Csakis azért, mert nem fogadja el ezt az értékelméletet, mert *nem érti meg azt*, és nem érti meg azt sem, mit jelent a bérmunkás *sajátos* kizsákmányolását elkenni azzal a felkiáltással: „Sötétben minden tehén fekete!" Arra még csak szót sem kell vesztegetni, hogy mindez akármi lehet, csak nem kommunizmus.

III. A MARXI ÉRTÉKELMÉLET ÁLLÍTÓLAGOS HELYTELENSÉGE. „GRAZIADEI UTOLSÓ ÓRÁJA"

Remélhetőleg nem teljesen ismeretlen az a tény, hogy a munkabér mögött meghúzódó szükséges munkát és az értéktöbbletet (profit, kamat, földjáradék stb.) mögött meghúzódó többletmunkát nem Graziadei, hanem Marx fedezte fel. Így azután enyhén szólva kissé nevetséges, ha Graziadei bejelenti, hogy Marxszal szemben ez az ő felfedezése, s ezzel akarja bebizonyítani az értéktöbblet-elméletnek a marxi értékelmélettől való függetlenségét. Ez már maga is több mint furcsa, de mit szóljunk akkor a következő mondathoz:

[1] *Marx.* A tőke. I. köt. 531. old.

„A marxisták által elkövetett hiba, amelyet el kellene kerülni még akkor is, ha elfogadnánk az egész marxi értékelméletet, éppen abban áll, hogy e két különböző mozzanatot, amellyel c tanítás szerint a munka végbemegy, nem választják külön; egy kaptafára húzzák azt a munkát, amely a termelést okozza, azzal a munkával, amely a ricardo—marxi értékelmélet szerint az érték okát képezi; sőt, ami még súlyosabb, azt állítják, hogy a két tény azonos. Ezért azután természetes, hogy véleményük szerint, ha megdől az értékelmélet, megdől az értéktöbblet-elmélet is."

Ez már teszi! Tehát nem Graziadei, hanem a marxisták követik el azt a „hibát", hogy a *konkrét*, használati értékeket teremtő munkát összetévesztik az absztrakt, csereértékeket teremtő munkával, vagy hogy nem különböztetik meg a munkafolyamatot az értékesítési folyamattól. Fele királyságomat egy ilyen „marxista" lóért! Mutasson Graziadei akár csak egyetlenegyet is saját magán kívül! Ő az, aki csak a munkafolyamatot ismeri el, s nem veszi észre, hogy ugyanez a folyamat — a tőkés társadalomban, amelyben minden munkát bérmunka formájában végeznek el — egyidejűleg és szükségszerűen értékesítési folyamatot jelent a tőke számára. Maga a munkafolyamat ebben a társadalomban kizárólag a tőke értékesítési folyamatának *látszik, és csakis a marxi értékelméletnek köszönhető* az, hogy emögött fel lehetett fedezni a reális, a megtévesztő és lényegét elfedő látszattól megszabadított munkafolyamatot. A polgári közgazdászok, s közöttük elsősorban Graziadei, zagyván egyhalomba dobják a látszatot a lényeggel: ezért képviseli számára „az ár az egyetlen realitást", „a csereérték-elmélet pedig vagy egy árelméletet, vagy pedig semmiféle elméletet nem jelent"[1]. Ezért azután halvány fogalma sincsen arról, hogy a marxi értékelmélet éppen egy (méghozzá az egyetlen helyes) árelmélet, s hogy csakis azáltal az, mert megmutatja, *melyik* munka testesül meg az árukban és hogyan. „La Concezione" című brosúrájának 16. oldalán „az értékbabonáról" szólva a következőket írja:

„Mivel minden áru kétségtelenül munkába kerül; mivel az ilyen jellegű munka a legáltalánosabb, minden vállalkozásban

[1] *Graziadei*. Il. Prezzo. 38. old.

közös és minden termékben benne foglaltatott jelenségként kínálkozik, úgy tűnik [! — *R. L.*], hogy egy vállalkozáson és egy árun belül ez a társadalmi termelés alapvető folyamata . . . Valamennyi termék egyenlővé válik annak a ténynek a révén, hogy valamennyi általában egy bizonyos tömegű munkát igényelt, és maga a termelés *látszólag* [! — *R. L.*] átalakul egy már nem gazdasági javakat, hanem munkaértékeket előállító termeléssé (valori — lavoro), ha ugyan nem kizárólagos munkává.

A (csere)érték ilyen módon bizonyos mértékig valamennyi áru közös kémiai szubsztanciájává látszik válni, amelyet ezen árukból extrahálni lehet. Elég, ha ebből a szubsztanciából egy keveset veszünk egyetlen, találomra kiválasztott, kis mennyiségű árunál, s ezt mint önálló valamit elemezzük, és máris megfejtettük az egész társadalmi termelés titkát. Nyilvánvalóak itt az illúziók és tévedések."

Valóban: ezek az illúziók és tévedések nyilvánvalóak! Csakhogy nem ott, ahol Graziadei keresi őket, a marxizmusban, hanem éppen őnála. Nem tudja, pedig állítólag kommunista, hogy maga a tőkés termelés valójában nem „gazdasági javakat", hanem értékeket termel! Idézünk most Marxtól, ahol ő szemére veti A. Smithnek, hogy túlságosan „skót módra" fogja fel a munka anyagiasulását. Hallgassuk csak meg, mit vág McCulloch fejéhez, aki nem a klasszikus, hanem a vulgár-közgazdaságtan képviselője volt:

„Értékük tehát az áruknak, egyáltalában a dolgoknak csakis az emberi munka *megtestesüléseiként* van; nem mint magánvaló dolgoknak, hanem mint *társadalmi munka testté válásainak*. És még azt merték állítani, hogy az a nyomorult Mac sarokba szorította Ricardót, ő, aki ostoba törekvésében, hogy a ricardói elméleteket eklektikusan «kibékítse» ellentéteikkel, ezen elméleteknek és minden más közgazdaságnak az *alapelvét, magát a munkát* mint *emberi tevékenységet és társadalmilag meghatározott emberi tevékenységet* azzal a fizikai stb. akcióval azonosítja, amelyekkel az áruk mint használati értékek, mint dolgok bírnak!"[1] (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

[1] *Marx.* Theorien über den Mehrwert. III. köt. 219. old.

Graziadei talán azzal hízeleg magának, hogy ő, akárcsak annak idején a „nyomorult Mac" Ricardót, Marxot szorítja sarokba. Ha így gondolja, akkor helyettesítse be a fenti idézetbe McCulloch neve helyébe a saját nevét, s az idézet máris szóról szóra rávonatkozik. Graziadei csak a „fizikai akciót" ismeri, és fogalma sincsen arról, tulajdonképpen mit is akar a marxi politikai gazdaságtan az „absztrakt" munkával.

Ha ismerné Marxot, úgy ott felvilágosítást kaphatna erről. Mert Marx azt mondja:

„A munka anyagiasulását stb. azonban nem szabad olyan skót módra felfogni, ahogyan azt A. Smith teszi. Ha az áruról, mint a munka anyagiasultságáról beszélünk — csereértékének értelmében —, úgy ez csupán *az áru elképzelt, tehát puszta társadalmi létformája, amelynek semmi köze sincsen testi realitásához;* bizonyos mennyiségű társadalmi munkát vagy pénzt *jelképez.* Lehetséges, hogy a konkrét munka, amelynek eredménye, semmiféle nyomot sem hagy rajta . . . Itt onnan ered a megtévesztés, hogy egy társadalmi viszony dologi formában jelentkezik"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Ugyanezt a gondolatot másutt a következőképpen világítja meg:

„Az egyes áru, az egyes termék nemcsak termékként jelentkezik valóságosan, hanem áruként is, az össztermelésnek nemcsak valóságos, hanem *eszmei* részeként is. Minden egyes áru a tőke egy meghatározott része [Tudniillik a társadalmi össztőke. — *R. L.*] és az általa teremtett értéktöbblet hordozójaként jelenik meg . . . *Már nem az egyes különleges árura fordított munka, amelyet a legtöbb esetben már ki sem lehetne számítani, és amely egyik árunál több lehet, a másiknál kevesebb, hanem az összmunka, az összérték, elosztva a termékek számával, az, ami az egyes termék értékét meghatározza,* és áru-mivoltát kialakítja"[2]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Ezek az idézetek beszédesen bizonyítják, milyen kevéssé értette meg Graziadei a marxizmust, amelyet „kijavít"! Mi az,

[1] *Marx.* Theorien über den Mehrwert. I. köt. 277., 278. old.
[2] *Marx.* Theorien über den Mehrwert. III. köt. 130—131. old.

ami Marx értékelméletében *elsősorban* fontos? Az, hogy különbséget kell tenni a *termék* és az *áru* között. Termékek minden társadalomban léteznek, áruk azonban csak egy bizonyos, *sajátos* társadalomban. Ha ennek a konkrét társadalomnak sajátosságait egy valamennyi társadalomban közösen meglevőre (a termékre) való utalással akarja valaki elintézni, úgy éppen a marxizmus *társadalomtudományi elvét* veti el, és ehhez a lapos tautológiához jut: a termék az termék. Vagy: a munka az munka. Ebben az esetben természetesen tagadni kell az *érték*, az *értékesítési folyamat stb.* létezését is, s ennek során — amint azt a későbbiekben látni fogjuk, Graziadei is megteszi ezt — eljut a tőkének mint egy különleges, sajátos történelmi termelési viszony létezésének, valamint a bérmunkás létezésének a tagadásához.

Ha elvonatkoztatunk a termékeknél „társadalmi létformájuktól", attól, hogy áruk, ha csak „testi realitásukat" látjuk, nem pedig formai meghatározottságukat, amelyet ez a testi realitás bizonyos társadalmi rendszerben emellett felvesz, úgy nem is láthatunk mást a munkában, mint szolgáltatásokat, vagy legjobb esetben „fizikai akciót", ami fennáll valamennyi társadalmi rendszerben, de nem látjuk azt a *különleges formát*, amelyet ezzel szemben a meghatározott, konkrét árutermelő és tőkés társadalomban fel kell vennie annak következtében, hogy a termékek árukká válnak. „Skóttá" válik az ember, annak ellenére, hogy a verőfényes Itáliában született.

Az absztrakt munkának ez a fogalma azonban a marxi politikai gazdaságtan központi fogalma, és aki nem tudja, mit jelent az absztrakt munka Marxnál, annak a marxi értékelmélet felett gyakorolt mindennemű kritikája nem egyéb mint fennhéjázás.

A polgári közgazdászok és Graziadei is, az absztrakt munkát Smith szellemében fogják fel — az egyes munkás fizikai tevékenységeként (individuális-szubjektív álláspont), csakhogy nem sajátos tevékenységként, hanem általában a munkás által kifejtett energiaként. Marx szerint pedig éppen ez a konkrét, használati értékeket teremtő, hasznos munka[1]. Mindenképpen

[1] Lásd *Marx*. Theorien über den Mehrwert. III. köt. 219. old. — Idézve e mű 61. oldalán.

energia-felhasználás, amely azonban, miután használati értékeket teremt, nem absztrakt, hanem konkrét — céltudatos. Ezért mondja Marx:

„A munka mint a természeti anyag valamilyen formában való felhasználhatóvá tételére irányuló célszerű tevékenység, az emberi lét természeti feltétele, az ember és a természet közötti anyagcserének minden társadalmi formától független feltétele. A csereértéket létrehozó munka ellenben a munka különlegesen társadalmi formája. A szabómunka pl. a maga anyagi meghatározottságában mint különös termelőtevékenység a kabátot termeli, de nem a kabát csereértékét. Ez utóbbit nem mint szabómunka termeli, hanem mint elvont általános munka, ez a munka pedig olyan társadalmi összefüggéshez tartozik, melyet a szabó nem öltögetett a kabáthoz"[1].

Ilyen konkrét munkákként termelnek használati értékeket, de „mint ilyen puszta használati értékek egymás iránt közömbös dolgok, helyesebben, nincsenek egymással vonatkozásban"[2].

Ezzel szemben az absztrakt munka Marxnál sohasem jelenti azt, hogy az egyén, az „önmagában álló egyetlen" munkás munkája egyenlő a társadalmi, társadalmasított munkával. Az egyén konkrét, céltudatos, hasznos munkája *társadalmi folyamat* révén válik absztrakt munkává.

„A munka — mondja Marx —, amelyet így az idővel mérnek, valójában nem különböző egyének munkájaként jelenik meg, hanem ellenkezőleg, a különböző dolgozó egyének jelennek meg a munka puszta szerveiként"[3].

„Olyan ez, mint hogyha a különböző egyének munkaidejüket egybekeverték volna és a közösen rendelkezésükre álló különböző munkaidő-mennyiségeket különböző használati értékekben fejezték volna ki. Az egyes egyén munkaideje így valójában az a munkaidő, melyet a társadalomnak egy meghatározott használati érték előállítására, azaz valamely meghatározott szükséglet kielégítésére fordítania kell"[4].

---

[1] *Marx.* A politikai gazdaságtan bírálatához. 18—19. old.
[2] Ugyanott, 25. old.
[3] Ugyanott, 12—13. old.
[4] Ugyanott, 15. old.

Marx politikai gazdaságtanának kiinduló pontja, előfeltétele az árutermelő, pontosabban a fennálló tőkés társadalom: mivel ez az az adott valóság, amelyben élünk. Ebben a társadalomban kikeresi a közgazdaságilag legegyszerűbb elemet. Ez a legegyszerűbb elem az áru. Ezért mondja azt:

„Tehát az *áruból* indulunk ki, a terméknek ebből a sajátosan *társadalmi formájából*, amely a tőkés termelés alapja és előfeltétele."

A „Tőke" pedig ezekkel a szavakkal kezdődik:

„Azoknak a társadalmaknak a gazdagsága, melyekben tőkés termelési mód uralkodik, mint «óriási árugyűjtemény», az egyes áru pedig mint e gazdagság *elemi formája* jelenik meg. Vizsgálatunk tehát az áru elemzésével kezdődik"[1].

Amikor Marx tehát az áruból indul ki, mert az „a tőkés termelés alapja és előfeltétele", egyszersmind arra is rávilágít, mi az áru a tőkés termelésben: „a termék sajátosan társadalmi formája". Hasonlóképpen azonban az *áru*termelő (absztrakt) munka a *terméket* termelő (konkrét) fizikai tevékenység „sajátosan társadalmi formája".

Valóban, az áruk körforgást végeznek a piacon, egymással viszonyra lépnek, nem törődve azzal, melyik konkrét különleges munkának köszönhetik létüket. Mit jelent ez? Azt jelenti, hogy az áruk a konkrét munkák egymás közötti különbségét már körforgásuk révén felszámolták. Amikor azután a tőkés társadalomban minden egyes termék áruvá válik, minden munka árutermelő munkává, tehát olyan munkává válik, melynek során értéket termel a tőke számára, mindegy, hogy milyen különleges munka segítségével. Ez azonban a tőkés termelésen belül csak azért lehetséges, mert a tőke behatolt a termelés valamennyi ágába, s ezért számára valamennyi munka egyforma lett, miután azok csak a profit forrását, a tőke meggazdagodási folyamatának forrását jelentik. Éppen ez tesz egymás között egyenlővé a tőke számára valamennyi munkát. Ha az áruk egymás közötti egyenlősége a munkák egymás közötti egyenlő-

[1] *Marx.* A tőke. I. köt. 43. old.

ségét fejezi ki, úgy a tőkés társadalomban a munka anyagi tartalmának absztrakciója olyasvalamit fejez ki, ami még annál is több: a termelés valamennyi ágának egyenlőségét a tőke számára. Marx ezt mondja:

„A munka rendkívül egyszerű kategóriának látszik. Ebben az általánosságban — mint munka általában — a fogalma is ősrégi. Mégis, gazdaságilag ebben az egyszerűségben felfogva a «munka» éppoly modern kategória, mint azok a viszonyok, amelyek ezt az egyszerű absztrakciót létrehozzák"[1].

Majd később:

„A munka meghatározott neme iránti közömbösség a valóságos munkanemek nagyon fejlett teljességét tételezi fel, amelyek egyike sem uralkodó már valamennyi többi felett ... Másrészt az általánosságban vett munkának ez az absztrakciója nem pusztán munkák konkrét teljességének szellemi eredménye. A meghatározott munka iránti közömbösség olyan társadalmi formának felel meg, amelyben az egyének könnyűszerrel térnek át egyik munkáról a másikra és a munka meghatározott neme számukra véletlen dolga, ezért közömbös. A munka itt nemcsak a kategóriában, hanem a valóságban is, általában a gazdagság létrehozásának eszköze lett, és nincs többé mint meghatározás az egyénekkel valamely különleges alakban összenőve"[2].

Ezek az egyének, akik könnyűszerrel térnek át egyik munkáról a másikra, és akiknek a számára közömbös a munka meghatározott neme, elsősorban a tőkések. S abban a mértékben, ahogyan uralkodóvá vált Európában a tőkés termelés, olyan mértékben állította a politikai gazdaságtan, az a tudomány, amely e termelés visszatükrözése, vizsgálódásainak középpontjába az absztrakt munkát. Csak miután a termelés legkülönbözőbb ágait egymás után mint az absztrakt, értéket termelő munka megtestesítőit ismerték fel, — először a kereskedelmet, azután a mezőgazdaságot (kézzelfogható visszatükrözése annak az útnak,

[1] *Marx.* Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Szikra 1951. (A marxizmus-leninizmus kis könyvtára. 78. szám.) 29. old.
[2] Ugyanott, 30. old.

melyet követve a kapitalizmus egyenként meghódította az egyes termelési ágakat), — csak ezután proklamálta Adam Smith magát a munkát, az önmagában való munkát az értékképző munkaként[1].

Az absztrakt, társadalmi munka tehát nem a munkás absztrakt energiakifejtése, ahogyan tévesen hiszik, hanem csak annak a ténynek a kifejezése, hogy a polgári termelés rejtett alapja a *társadalmi munka*. Az áruforgalom az, amelyben a tőkés termelés társadalmi jellege megvalósul és megszilárdul.

Ezért ez az absztrakt munka éppen olyan eszmei, csak képzelt tulajdonsága az áruknak, mint az értékük, amely csak az absztrakt munkának az árutermelésen belül felvett megjelenési formáját fejezi ki. Mindkettő a tőkés termelés nyelvén a munkának, illetve a munka termékeinek egy társadalmi tulajdonságát fejezi ki, amely különbözik a munka anyagi tartalmától. Ha nem létezne Marx értékelmélete, amely elsőnek vezette be az absztrakt munka fogalmát, úgy rejtve maradt volna a munka és a munka termékeinek társadalmi jellege, és az egész világ még ma is ott tartana, ahol Graziadei tart, aki éppen ennek a munkának a létezését tagadja, s akinek éppen ezért az egész munkafolyamat társadalmi oldaláról, ahogyan az a tőkés társadalomban az áruforgalomban megjelenik, halvány fogalma sincsen.

Ennél a pontnál igen érdekes egybeesés forog fenn. Nemrégiben, majdnem Graziadei fellépésével egyidejűleg, más elvtársak is megkísérelték a marxizmus filozófiai revízióját. S meg lehetett állapítani, hogy a marxizmussal szembeni legtöbb félreértésünknek gyökere abban található, hogy az értékesítési folyamatot, amely szükségszerűen a munkafolyamat megjelenési formája a tőkés társadalomban, *az egyetlen valóságnak* fogták fel. *A jelenséget* látva elfelejtették *a lényeget*, *a formát* látva, *a tartalmat*.

Különösképpen Graziadeinél *ugyanazt a hibát* találjuk, csak éppen megfordítva: ő azt tartja, hogy *a forma* lényegtelen *a tartalommal* szemben. Csakis a munkafolyamatot ismeri el, és kétségbeesetten tagadja az értékesítési folyamat létezését.

---

[1] Lásd *Marx*. A politikai gazdaságtan bírálatához. 41—42. old.

A különbség ő közötte és mások között azonban az, hogy utóbbiak legalább következetesen, egészen végig kitartanak álláspontjuk mellett. Graziadei ezzel szemben csakis a munkafolyamatba kapaszkodik, hogy ebből kiindulva vitázhasson Marxszal, de ezen szívbéli ügyének elintézése után végleg megreked a felszín jelenségeinél.

Ettől eltekintve azonban mégis a „baloldali" revizionizmus és a „jobboldali" revizionizmus közös módszertani gyökerét találjuk itt magunk előtt; bizonyára nem volt felesleges erre rámutatni.

Ezzel szerzőnknek azt a felfedezését, hogy az értéktöbbletelmélet és az értékelmélet függetlenek egymástól, tisztelettel elintéztük.

De álljunk csak meg! Hiszen van még két „műve", amelyet kizárólag abból a célból írt, hogy megfeleljen eddigi kritikusainak, akiket — no lám! — úgynevezett marxistáknak titulál; ezekben megígéri, hogy amit a „Preis und Mehrpreis"-ben „nem tudott elmélyíteni", hanem csak „nagy vonásokban volt kénytelen felvázolni", azt „alaposabb vizsgálat (esame piú minuto) tárgyává fogja tenni"[1].

Ha megvizsgáljuk azonban ezt az „elmélyített" tanulmányt, egy kis meglepetésben lesz részünk. Valahányszor bizonyítani kellene valamit, Graziadei vagy a „Preis und Mehrpreis" c. könyvéhez utasít bennünket, ahol ezt állítólag már bebizonyította, vagy pedig idéz a „Preis und Mehrpreis"-ből, amelynek e bizonyíték szerepét kell betöltenie. Tehát ahányszor csak szóba kerül a bizonyítás, mindannyiszor Pontiustól Pilátusig küldözget bennünket. A „Preis und Mehrpreis"-ben bizonyítékok helyett Graziadei azzal mentegetőzik, hogy „kényszerhelyzetben" csak „nagy vonásokban vázolhat", az „elmélyített" brosúrákban viszont feleslegesnek ítéli a bizonyítást, mert ezt állítólag már elvégezte a „Preis und Mehrpreis"-ben! Szép kis „bizonyítási eljárás"! Miből áll hát az elmélyítés?

De nem, tévedünk. A „La Concezione" 24. oldalán a következőket olvassuk:

„A csereértékről és túlmunkáról szóló két tanítás függet-

[1] *Graziadei.* La Concezione. 1. old.

lensége... így végleges megerősítést nyer a túlmunka felfogásán keresztül, ahogyan azt a munkásosztály, annak egészét tekintve, elvégzi. A «Preis und Mehrpreis»-ünkben még nem hivatkozhattunk erre az *új és döntő érvre*" — most azonban sürgősen pótolja ezt a mulasztást.

Tehát mégis létezik egy „új és döntő érv". Valóban létezik ilyen, méghozzá olyan érv, amelyet teljes joggal „Graziadei utolsó órájának" nevezhetünk. Graziadei tudniillik azon fáradozik, hogy nevezett brosúrájának öt fejezetében bemutassa: Marx és az úgynevezett marxisták tévedése ott van, hogy feltételezésük szerint minden munkás minden egyes gyárban értéktöbbletet termel. Erről pedig szó sincsen, mondja Graziadei, ez végzetes tévedés. Csak a munkásosztály egészében, mint osztály termel értéktöbbletet, nem pedig minden egyes munkás.

Hogyan lehetséges ez, azt csak isten tudja! Azért isten, mert, amint az közismert, egyedül csak ő képes csodákra. A munkát ugyanis, amint az általában ismert tény, nem a munkásosztály egésze, hanem az egyes dolgozó munkások végzik. Tehát az értéktöbbletet is csak ilyen módon lehet *termelni*. Itt nem az áru valamilyen „eszmei", képzelt tulajdonságáról van szó, hanem a termékekről, amelyeket a munkás ténylegesen *megtermel*. Graziadei tehát nem a kellő helyen — marxista. De még ebben a rossz értelemben sem marxista: szerinte ugyanis az értéktöbbletet, legalábbis profit formájában, nem *termelik*, hanem — *fogyasztják!* Az értéktöbblet tehát a fogyasztótól származik. De erre majd még később visszatérünk.

Tudják-e azonban, mi az a döntő és új érv, amellyel megcáfolja a marxisták fenti hibás nézetét? Az, hogy amennyiben a munkások minden egyes gyárban értéktöbbletet termelnének, „valóságos és teljes" szükséges munkát és többletmunkát végeznének, akkor minden egyes munkásnak, vagy legalábbis minden, egyazon gyárban foglalkoztatott csoportnak *valamennyi* terméket elő kellene állítania, amelyet elfogyaszt, s ezenfelül még *mindazon* terméket, amelyet a tőkés maga fogyaszt el. S ennek ellenére minden munkás csak egy bizonyos árut termel, s minden tőkés egy bizonyos áru révén jut profithoz.

„Ha valóságos és teljes szükséges munkáról és valóságos

és teljes többletmunkáról beszélhetnénk minden egyes munkás esetében, úgy minden egyes munkásnak egyedül kellene előállítania mindazon terméket, amely saját bérét képezi, továbbá mindazon terméket, amely a tőkés jövedelmévé változik."

S egy gúnykacaj kíséretében a következő szavakkal egészíti ki ezt a felfedezését, amely, s erről biztosíthatjuk, korszakalkotó lesz a marxizmus bírálatának történetében:

„Elég azonban felállítani egy ilyen hipotézist ahhoz, hogy azonnal belássuk annak abszurditását; ez semmiféle további bizonyításra sem szorul. Akkor már jobb lenne visszatérni Robinson Crusoe-hoz, méghozzá egy olyan Robinson Crusoe-hoz, akinek egyidejűleg el kellene játszania mindkét szerepet: mind a tőkését, mind pedig a munkásét."

Az pedig, aki újra meghonosítja a robinzonádot a politikai gazdaságtanban, és azt jogosult tudományos absztrakciónak nevezi, nem más, mint Graziadei. Valójában azonban teljesen elegendő idézni Graziadei elvtárs új és döntő érvét ahhoz, hogy Marx-bírálatának teljes értékét jellemezhessük. Amint Graziadei már korábban is mindig egy szempillantás alatt képes volt felfedezni a látszat mögött a jelenségek lényegét, s így hetven évvel Marx után, újra felfedezte a szükséges munkát és a többletmunkát, úgy most is egyedül és kizárólag a termékeket látja, amelyeket a munkás „saját, valamint a tőkés fogyasztása számára" állít elő. A *pénz*, amellyel, noha csak egybizonyos fajta árut állítanak elő, más árukat meg lehet vásárolni, tehát az egész *áruforgalom*, melynek révén helyreállítják az egyoldalú tőkés magángazdaság *társadalmi összefüggését*, s aminek „látszólag" mégis csak van valami köze a marxi értékfogalomhoz — mindez nem létezik többé! Valóban maradéktalan, kommunistához méltó megvetése Mammonnak!

Vizsgáljuk meg most már a bennünket érdeklő második kérdést, és nézzük meg, miért helytelen állítólag Marx értékelmélete. Mit tud erre vonatkozólag Graziadei nyújtani nekünk? Az eddigiek alapján reményeink természetesen meglehetősen összezsugorodtak.

A változatosság kedvéért nyomban egyik „elmélyített" brosúráját vesszük elő, amelyben „éppen" ezt a kérdést tárgyalja „alaposabban".

E brosúra („Il Prezzo") a következő szavákkal kezdődik:

„A marxisták és *részben* maga Marx is a (csere)értéket — amint azt a későbbiek során részletesebben megmutatjuk — inkább termelési, semmint forgalmi jelenségnek tekintik. Ez *tévedés*..."

Nem tudjuk, mit akar Graziadei később „részletesebben" megmutatni? Azt, hogy a marxisták, és maga Marx is, az értéket nem „inkább", hanem *kizárólag* „termelési jelenségnek" tekintik (ezzel a szóval Graziadei nyilvánvalóan azt kívánja kifejezni, hogy Marx szerint az érték oka, forrása a termelésben van), azt nem kell megmutatnia vagy bebizonyítania, *ez* közismert tény. Nem közismert azonban az, s ezt *kellene* bebizonyítania, méghozzá olyan részletesen, amennyire erre képes: 1. hogy Marx csak „részben" tekintette ilyennek az értéket; ezt azonban annál kevésbé kísérli meg bebizonyítani, mert, amint látni fogjuk, alig néhány sorral később már ő maga állítja azt, hogy Marx *teljes egészében*, „a «Tőke» legelső oldalától kezdve" az értéket éppen fordítva — *forgalmi* terméknek tekintette; 2. hogy tévedés az értéket termelési „jelenségnek" tekinteni. Ezt megkísérli bebizonyítani — hogy hogyan, az újra korszakalkotó lesz a Marx-bírálatok történetében!

Mindjárt a bizonyítás legelején — ritka kivételként — egy Marx-idézetet találunk:

„A forgalmi folyamatban azonban nem termelnek semmiféle értéket, tehát értéktöbbletet sem. Ugyanaz az értéktömeg csak formáit változtatja... Ha a termelt áru eladásánál értéktöbbletet realizálnak, akkor ez azért történik, mert az már azelőtt benne volt..."[1]

Ehhez Graziadei a következő lábjegyzetet fűzi:

„Mellékesen megjegyezzük — anélkül, hogy sokat időznénk ennél, nehogy eltávolodjunk a tulajdonképpeni problémától—,

[1] *Marx*. A tőke. III. köt. Szikra 1951. 320. old.

hogy azokban a kifejezésekben, amelyek a szöveg szerint arról beszélnek, hogy az érték az árukban «már azelőtt is benne volt» — *jellegzetesen megnyilvánul* annak az előítéletnek egyik legkárosabb következménye, amely szerint az érték nem forgalmi, hanem termelési jelenség. Az áruknak szubsztanciájuk, nem pedig értékük van. Az érték nem fizikai tulajdonsága az áruknak, az értéket — éppen azért, mert *két* áru vonatkozásaiból ered — nem lehet megérteni, ha csupán *egyetlenegy* árut vizsgálunk önmagában."

Tisztelt olvasó! Becsületesen be kell látnom: amikor ezeket a sorokat olvastam, és arra gondoltam, hogy mindezt nem egy *polgári* egyetemi tanár, hanem egy kommunista írta le — nem tudtam, mihez tartsam magam. Nem sokat törődöm Graziadei elvtárs pármai egyetemi hallgatóinak sorsával, mivel valószínűleg túlnyomó részben polgári származásúak, vagy legjobb esetben is kispolgári elemek. A fasiszta Olaszországban a proletároknak valószínűleg kevés alkalmuk van arra, hogy egyetemi hallgatók legyenek. De Graziadei elvtárs mint az Olasz Kommunista Párt tagja, a párton belül is felvilágosító munkát végez; amint az újságokból megállapítható, a parlamentben több ízben mint az Olasz Kommunista Párt hivatalos szónoka lépett fel éppen gazdasági kérdésekben. Graziadei az Olasz Kommunista Párt egyik tekintélyes közgazdásza. S ebben a minőségében, mint kommunista, ilyen kétségbeejtően kevéssé ismeri Marxot!

Ki volt az, aki szemben *az egész polgári közgazdaságtannal*, első ízben mutatta meg azt, hogy az érték *társadalmi viszony*, nem pedig az árunak egy fizikai tulajdonsága? Ki állította fel az árufétis-elméletet, amelynek — és csakis ennek — a segítségével lehet megérteni az áruk és az egész polgári társadalom lényegét? Graziadei volt az, vagy Marx?!

Most több mint hét évtized múltán egy úgynevezett (nem marxista, erről szó sincsen!) kommunista eltünteti ezt a tételt, majd eltorzítva, laposan, értelmetlenül és lelkiismeretlenül újra feltálalja mint saját felfedezését, és be akarja bizonyítani, hogy Marx és a marxisták azok, akik nem tudják, hogy az érték nem fizikai tulajdonsága az áruknak!

Persze, Graziadei önteltsége újra mérhetetlenül nagyobb

képességeinél. Ez a jó ember csak a csereértéket ismeri, az érték ismeretlen fogalom számára. Csak legalább elolvasta volna *figyelmesen* a „Tőke" I. kötetét, nem, ez túlságosan magas követelmény, legalább Marx „Bérmunka és tőke" vagy „Bér, ár és haszon" c. brosúráját! Graziadei az egyetlen, aki nem ismeri a „Tőke" I. kötete 84. oldalán található lábjegyzetet. Engedtessék meg nekünk, hogy ezt az alábbiakban Graziadei okulására idézzük:

„A klasszikus politikai gazdaságtan egyik legfőbb hiányossága, hogy az áru, és különösen az áruérték elemzésével sohasem sikerült felderítenie *az érték formáját, amely az értéket csereértékké teszi.* Éppen legjobb képviselői, A. Smith és Ricardo, az értékformát mint valami egészen közömböset, illetve magának az árunak a természetéhez képest csak külsőlegest kezelik. Ennek nemcsak az az oka, hogy az értéknagyság elemzése teljesen leköti figyelmüket. Mélyebb oka van ennek. A munkatermék értékformája a polgári termelési mód legelvontabb, de egyszersmind legáltalánosabb formája is, *amely ezt a termelési módot a társadalmi termelés egy különleges fajtájaként, és egyúttal történelmileg jellemzi.* Aki tehát ezt a társadalmi termelés örök természeti formájának tekinti, annak szükségképpen elkerüli a figyelmét az értékformának, tehát az áruformának, a további fejlődés során pedig a pénzformának, tőkeformának stb. sajátossága is." (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Csak aki az árutermelést a termelés örök természeti formájának „tekinti", csak az eshetik bele ebbe a hibába. Jól jegyezze meg Marxnak ezt a mondását, Graziadei elvtárs! Marx Ricardónak ezt a tévedését „történelmileg jogosultnak" és „a politikai gazdaságtan történetében tudományosan szükségszerűnek" nevezi[1]. Történelmileg jogosult: mert Ricardo a polgári társadalom képviselője volt egy olyan korszakban, amikor még magának a tőkének is volt történelmi elhivatottsága[2].

---

[1] *Marx.* Theorien über den Mehrwert. II. köt. I. rész. 2. old.

[2] Lásd *Marx.* Theorien über den Mehrwert. II. köt. I. rész. 310. old. — „Ha Ricardo felfogása egészében az *ipari burzsoázia* érdekeit szolgálja, ez csak azért van, amiért és amilyen mértékben annak érdeke egybeesik a termelés vagy az

Tudományosan szükségszerű, mert csakis az értéknagyság (csereérték) elemzése révén lehetett felfedezni az értékformát. Ma azonban, Marx után, s nem a burzsoá tudomány egyik képviselőjénél, hanem egy állítólagos kommunistánál — ez sem nem tévedés, sem történelmileg nem jogosult, sem pedig tudományosan nem szükségszerű!

S *ilyen* tudományos szinten állva merészeli Graziadei azt állítani, hogy a marxizmus „a kevésbé képzett marxisták számára" „boszorkányosságnak", „magának a kapitalizmusnak az érdekében kiagyalt szemfényvesztésnek" tűnik![1] Állandóan „úgynevezett marxistákról" merészel beszélni, akiknél előrelátható volt, hogy az ő — Graziadei — „tanítása" (!) felzúdulást fog előidézni. Valaki, aki elárulja magáról, hogy ennyire nem ismeri Marxot, le merészeli írni a következőket:

„Ezeknek az úgynevezett marxistáknak — s többségük az —, akik vagy egyáltalában nem olvasták a «Tőkét», vagy abból csak igen felületesen az I. kötetet, boldog tudatlanságukban fogalmuk sincsen azokról a leküzdhetetlen nehézségekről, amelyekbe Marx a II. és III. kötet során belegabalyodik. . ."[2]

S mi a *bizonyíték* annak, hogy az érték nem termelési, hanem „inkább" forgalmi termék? Ámuljunk:

„Az, hogy a (csere)érték nem a termelés jelensége, hanem a forgalomé: ez olyan igazság, amely, mivel magától értetődő (essendo intuitiva), és ami még több, magának a dolognak a meghatározásában benne foglaltatik[3], *tulajdonképpen nem is*

---

emberi munka termelékenységének fejlődése érdekével. Ahol azzal ellentétbe kerül, ott Ricardo éppen annyira *kíméletlen* a burzsoáziával szemben, amilyen különben a proletariátussal és az arisztokráciával szemben szokott lenni."

[1] *Graziadei.* Il Prezzo. 5. old.

[2] *Graziadei.* La Concezione. 40. old.

[3] Mivel Graziadei tudniillik kizárólag a *csereértéket* ismeri, amely valóban csak az áruforgalomban jelenik meg, a „csereérték" fogalomban az a tény jut kifejezésre, hogy az — forgalmi jelenség. De csakis azért az, s csak azért vehet részt mint ilyen a forgalomban, mert a mögötte rejlő *értéket* a termelési folyamatban megtermelték. Graziadei kiválasztja a csereérték kifejezést, s azután ezt a *kifejezést* játssza ki *bizonyítékképpen* Marx ellen! Hasonló ez a polgári filozófusok eljárásához, akik összetákolják maguknak egy tökéletes, mindentudó stb. lény „eszményét", s ebből következtetnek isten létére, mivel egy tökéletes lény „eszméje" nem lehetne fejükben, ha nem létezne. Így megfelelő „meghatározással" bármit, még isten létét is be lehet bizonyítani.

követel bizonyítékot. Egyetlen marxista... sem merészel majd kétségbevonni egy ennyire nyilvánvaló tényt, amelyet Marx már a «Tőke» legelső oldalától kezdve elismert."

Korábban Graziadei azt közölte velünk, hogy Marxnak „részben" az volt a nézete, hogy az érték inkább forgalmi, semmint termelési jelenség. Itt pedig Marx már a „Tőke" legelső oldalától kezdve elismerte ezt, s ezért egyetlen marxista se merészelje kétségbevonni ezt az „annyira nyilvánvaló tényt"! Emellett ez a tény éppen annyira nyilvánvaló, mint az az állítás, hogy Marx nem a „Tőke" első oldalától kezdve, hanem valahol és valamikor elismerte volna azt, amit minden iskolásgyereknek tudnia kell.

S valóban, híven fent említett elvéhez, Graziadei nem bizonyít. Ezzel azután mindent felsoroltunk, amivel Graziadei meg akarja dönteni a marxi értékelméletet.

Most már csak az a kínos feladatunk van hátra, hogy megtárgyaljuk Graziadei saját értékelméletét. Az olvasó ezek után már elképzelheti, hogyan festenek felfedezései.

IV. A MARXI ÉRTÉKELMÉLET REALITÁSA. GRAZIADEI ÁRELMÉLETE

Eszünk ágában sincsen, hogy védelmezzük Marx értékelméletét Graziadei támadásaival szemben. Több mint egy évszázada az egész polgári közgazdaságtan minden találékonyságát ennek az elméletnek a megdöntésére összpontosítja: mely okból és mely eredménnyel, az közismert. Graziadei, annak ellenére, hogy kommunista, tökéletesen ennek a polgári Marx-kritikának a hatása alatt áll, s ami még ennél is rosszabb, ennek a *színvonalán* áll: egyetlenegy új szóval sem „gazdagítja" a vulgár-közgazdaságtan tiszteletre méltó érveit, csak a legósdibb, leglaposabb félreértéseken kérődzik, igaz ugyan, hogy azokat a legújabb felfedezésekként, a tudomány legfrissebb eredményeiként tálalja fel.

A polgári közgazdaságtannak egyik ilyen legősibb „érve" a „Tőke" III. és I. kötete között fennálló állítólagos ellentmondás.

Az csak természetes, hogy derék Graziadeink elragadtatva fedezi fel újra ezt az „ellentmondást". Látjátok, mondja, Marx elhamarkodva átvette Ricardo munkaérték-elméletét, erre építette a „Tőke" I. kötetét, s csak miután ezzel elkészült, és a kötet megjelent, akkor vette rémülten észre, hogy az abban kifejtett érték- és értéktöbblet-elmélet ellentmondásban áll a valósággal, ahol az *árak* eltérnek az (állítólagos) *értékektől*, az értéktöbblet-termelés törvényei pedig a konkurrencia (általános profitráta) törvényeitől. S mivel ekkor már túl késő volt jóvátenni e végzetes hibát, Marx mindenféle „ördöngösséghez" folyamodott, és természetesen a legsúlyosabb ellentmondásokba „és leküzdhetetlen nehézségekbe" gabalyodott.

Senki sem fogja komolyan venni ezt a vádat, amely már ezerszer felmerült, és amelyet már tízezerszer megcáfoltak. Ha mégis pazarlunk néhány szót e kérdésre, úgy ez csak azért történik, mert ebből kiindulva Graziadeivel nemcsak mint közgazdásszal, hanem mint „szociológussal" és „történet-filozófussal" is, tehát minden téren végezhetünk. Mert Graziadei nem valami szűk területre korlátozódó szaktudós, aki szakmáján, a közgazdaságtanon kívül nem ismer semmit sem: ő filozófiailag és szociológiailag megalapozza saját „ár- és ártöbblet-elméletét", amelyet szembeszegez a marxi értékelmélettel. Ezzel közvetve éppen azt bizonyítja be, amit korábban tagadott; tudniillik, hogy a marxizmusban is a legszorosabb összefüggés áll fenn a „szűk értelemben vett gazdasági" és a „politikai-történelmi" rész között. Mert hiszen miért ne állna fenn itt a legszorosabb összefüggés közöttük, ha még Graziadei is kénytelen, amint egy közgazdasági árelméletet kísérel meg kidolgozni, az emberi természetről, az emberi tudatról és annak az emberek cselekedeteivel való összefüggéséről elmélkedni? Ezeknek az eszmefuttatásoknak a tartalma mit sem változtat magán e tényen. Bármilyen szegényesek is — Graziadei saját gyakorlatával bizonyítja be azt, hogy minden politikai-történelmi rendszernek meg kell felelnie bizonyos társadalmi nézetnek is, amelyen alapulnia kell.

De ami jár Graziadeinek, az jár Marxnak is: Marx „szűken vett gazdasági tanítása" is a legszorosabb összefüggést mutatja fel „politikai-történelmi" elméletével. Sőt mi több: ilyen

„szűken vett gazdasági tanítás" egyáltalában nem is létezik, mert Marx politikai gazdaságtana csupán része filozófiai és szociológiai tanításának. Marx gazdasági elméletét csak akkor lehet megdönteni, ha az *egész marxizmust* megdöntik.

Nyomban világossá válik a dolgok ilyetén állása, ha közelebbről megvizsgáljuk a „Tőke" I. és III. kötete között fennálló állítólagos ellentmondást. E kérdésnek azonban két oldala van: nemcsak a marxizmus egységéről van szó, hanem egy tisztára *történelmi* kérdésről is. Igaz-e az, hogy Marxnak sejtelme sem volt arról, milyen „ellentmondásokhoz" vezet majd a továbbiak során értékelmélete? Ez csak akkor lett volna lehetséges, ha Marx úgy adja ki a „Tőke" I. kötetét, hogy semmi elképzelése sincs a folytatásáról. Ez azonban nemcsak valószínűtlen, hanem bizonyíthatóan hamis nézet. Eltekintve attól, hogy az I. kötetben számos utalás történik későbbi megoldásokra (pl. a pénzről, valamint az újratermelésről szóló fejezetben), s eltekintve attól is, hogy a „Theorien über den Mehrwert"-nek (amely nem egyéb, mint Marxnak még jóval az I. kötet megjelenése előtt készített tanulmányfüzetei) szinte minden oldala a bennünket itt foglalkoztató kérdéseket tárgyalja, s a legkülönbözőbb változatokban adja a III. kötetben foglalt megoldásokat — Kautsky már 15 *évvel ezelőtt* közzétette az egész „Tőke" *tervezetét*. Marx már jóval az I. kötet megjelenése előtt elkészült az egész „Tőke" tervével. Kautsky erről a következőket mondja:

„Akkoriban (1862), öt évvel az I. kötet megjelenése előtt, Marx az egész «Tőkét» nemcsak általános gondolatmenetében, hanem már ugyanabban a tervszerű felépítésben végiggondolta, amelyben azután az nyilvánosságra is került"[1].

Mi hát az az „ellentmondás", az a „zátony", amelybe Marx beleütközött? Graziadei szerint a következő:

„Minden további nélkül látható hogy ha a változó tőke értéktöbbletet „enged meg", az állandó tőke pedig nem, azok a vállalatok, amelyek — egyébként azonos össztőke mellett —

[1] *Marx*. Theorien über den Mehrwert. III. köt. IX. old. Előszó.

nagyobb arányban fektettek be állandó tőkét, kevesebb értéktöbbletet fognak realizálni, mint azok, amelyek ugyanerre a célra kisebb arányú beruházásokat eszközöltek. Az értéktöbblet és a profit ilyen egyenlőtlensége azonban összeegyeztethetetlen lenne a konkurrencia törvényével, amely szerint azonos nagyságú tőkének azonos idő alatt azonos profit felel meg."

„Marx, hogy megkerülje ezt a zátonyt, feltételezi, hogy azok a vállalkozók, akiknél nagyobb a változó tőke aránya, saját áruikat kisebb csereértéken (áron) adják el, mint ami a bennük levő valóságos munkamennyiség alapján adódna, s hogy ezzel szemben azok a vállalkozók, akiknek ellenkezőek a körülményeik, saját áruikat ennek megfelelően magasabb csereértéken értékesítik, mint amennyit a bennük rejlő valóságos munkamennyiség alapján kitennének"[1].

Hogy Marx szerint hogyan oldódik meg ez az „ellentmondás" — azt, amint látjuk, Graziadei éppen olyan ferdén, sőt *eltorzítva* adja vissza, ahogyan ezt megelőzően, eltorzítva ismertette Marx értékelméletét is: egyszerűen megfeledkezik arról, hogy az értéktöbbletet és a profit, *társadalmilag tekintve*, fedik egymást, s hogy a *profitrátát* a társadalmi tőke *szerves összetétele határozza meg*, amint azt a profitráta süllyedésének a tendenciája bizonyítja. Hogyan oldódik meg azonban ez az „ellentmondás" Graziadei szerint? Graziadei ennek bemutatását csak következő brosúrájában ígéri, ahol a „technikai tőke" problémájával kíván foglalkozni, és ahol „ex professo"* bebizonyítja majd, mennyire hibás Marxnak az a feltevése, hogy csak a változó tőke „enged meg" értéktöbbletet.

Valószínűleg egyetlen kommunistának (Graziadei kivételével) sem kell bebizonyítani azt, hogy ezáltal elpusztítjuk a tudományos szocializmus egész tudományos alapját. Ostobaság volna erre szót vesztegetni. Nem felesleges azonban arra utalni, hová vezet a Graziadei által követett út. Graziadei biztosított bennünket arról, hogy ő csak a marxi elmélet „lényegtelen" részeit veti alá „újjáépítő bírálatnak", olyan részeket, amelyek a

[1] *Graziadei*. La Concezione. 42. old.
* Hivatalból.

monopolkapitalizmus fejlődése következtében „tarthatatlanokká" váltak. Valójában azonban Graziadei meg akarja szüntetni a marxizmus minden lényeges részét, függetlenül attól, van-e valami közük a monopóliumhoz, vagy sem. Újból hangsúlyozni kívánom, hogy a legújabb brosúráját még csak beharangozta, s az még nem jelent meg. Mégsem járunk el igazságtalanul vele szemben, ha *jóelőre* figyelmeztetjük azokra a következményekre, amelyekhez „elmélete" vezet.

Vizsgáljuk meg most már a másik, fontosabb oldalát a kérdésnek, azt az „ellentmondást", amelybe Marx állítólag belegabalyodott. Az érték és az ár eltér egymástól, s ugyancsak különböző a tőkés egyes üzemében *termelt* és az általa *realizált* értéktöbblet, amelyet az utóbbi szemszögéből *profitnak* neveznek. Valóban fennforog itt „ellentmondás", de nem a marxista rendszerben, hanem a *valóságban*. Mint ismeretes, a tőkés gazdasági rendnek nem ez az egyetlen ellentmondása. Marx nem tett mást, mint hogy megállapította ezt az ellentmondást, felfedte azt, ami mögötte rejlik, és végül megmutatta azokat a *formákat* is, amelyek keretében dialektikusan megoldódik ez az ellentmondás. Dialektikusan: azaz nem úgy, hogy az ellentmondás eltűnik, hanem úgy, hogy olyan formákban mozog, újra meg újra ideiglenes megoldást eredményezve, amelyek magát az ellentmondást *reprodukálják* magasabb fokon.

A marxi, és egyáltalában minden értékelmélet nem szolgál más célt, mint éppen annak a két jelenségnek a megmagyarázását, amelyek Graziadei és az egész vulgáris közgazdaságtan számára az egyetlen realitást jelentik: az *árak* és a *profit* jelenségének megmagyarázását. Jól jegyezzük meg: *a tőkés árujának árát és profitját*. Ez a megkülönböztetés távolról sem felesleges. Mert a tőkés társadalom e jelenségei között rejtőzik olyasvalami, ami *minden társadalomban* közös; minden társadalomban létezik valami, ami a tőkés társadalomban az *áruk* árának az alakját, s valami, ami itt a tőkés profitjának az alakját veszi fel. Az ár mögött ugyanis az *érték* húzódik meg, a profit mögött az *értéktöbblet*, az előbbi mögött pedig a *munka*, az utóbbi mögött pedig a *többletmunka*. Minden társadalomban termelni kell, s minden társadalomnak valamiképpen tisztáznia kell saját maga előtt, mennyi munka áll rendelkezésére, hogyan

ossza azt meg a különböző fajta javak között, hogy kellő mennyiségben rendelkezhessen velük, és hogy lehetségessé tegye az újratermelést. Egy nem kapitalista társadalomnak éppannyira meg kell oldania ezt a feladatot, mint a kapitalista társadalomnak, mert nem nehéz megérteni, hogy e probléma állandó megoldása nélkül a gazdasági élet azonnal akadozni kezdene. Már a primitív társadalomban fennáll ennek a szükségszerűsége, még a legegyszerűbb parasztgazdaságnak is célszerűen kell felosztania a munkát, és biztosítania kell az újratermelést. Ez a szükségszerűség, minden gazdaságnak ez az elengedhetetlen előfeltétele természetesen valamennyi kapitalizmus *előtti* társadalomban csak nagyon kevéssé tudatos. De a kapitalista társadalomban ugyanennyire nem *tudatos*. Az, hogy e feladat végrehajtása során itt mégis a tökéletességnek sokkal magasabb fokát érik el, onnan ered, hogy ez a szükségszerűség *formákat* teremtett magának, amelyek lehetővé teszik, bár még mindig igen hiányos, de a megelőző társadalmakhoz képest mégis tökéletesebb végrehajtását: ezek a formák éppen a termékek áru-alakja, az áruk értéke (ára) és az értéktöbblet (a tőkés profitja).

Bennünket most nem érdekel az, hogy miből adódik az árutermelő társadalom fölénye a rabszolga- vagy a hűbéri társadalommal szemben. De a tőkés társadalomban, rendkívül fejlett munkamegosztásával, a gazdaság „atomizálásával", a bennünket itt foglalkoztató szükségszerűségnek valahogy utat kell törnie magának, ha másképpen nem, hát úgy — Marx szavaival élve —, mint a nehézségi erőnek, amikor a ház rászakad az emberre. A tőkés társadalom árutermelő társadalom, tehát olyan társadalom, amelyben a javakat egymástól független magántermelők állítják elő. A *termelés* társadalmi összefüggése látszólag elvész a termelési folyamat során. De ahhoz, hogy a társadalom ne omoljon össze, helyre kell azt állítani. Ez pedig a piacon való csere révén történik meg, tehát az *árukká* váló termékek *körforgalmában*. Itt árut áruért, tehát munkát munkáért cserélnek, ezek egymással viszonyra lépnek. Az egyes tőkések tőkéjüket, tehát a különböző munkákat, látszólag belátásuk szerint osztják szét: úgy tűnik, a véletlentől, az egyéni elhatározástól függ az, hogy ki mit termel. Így azonban elveszne a

társadalmi munka arányos elosztása, lehetetlenné válna az újratermelés, mivel előfeltételeit (élelmiszerek, újratermeléshez szükséges eszközök, munkaerő stb.) nem termelnék meg a szükséges mennyiségben és a szükséges viszonyoknak megfelelően. Kell tehát lennie egy olyan *eszköznek*, amely az egyéni, a magántermelés dacára, a tervszerűtlen termelés stb. dacára a *társadalmi* termelés ezen elengedhetetlenül szükséges előfeltételeit mégis megteremti. Azt, hogy ezek létrejönnek, napi tapasztalatunk bizonyítja; az sem kérdéses, hogy *hol* teremtődnek meg ezek az előfeltételek: a körforgalomban; a kérdés az, hogy *hogyan*.

Kell léteznie egy olyan *mechanizmusnak*, amely *kényszeríti* az egyes tőkést, hogy ne saját kénye-kedve szerint, hanem úgy cselekedjen, hogy a társadalmi termelés feladatait végrehajtsa. A probléma tehát, amint látjuk, *az egyén viszonya a társadalomhoz*. Az egyén azonban bizonyos *indítóokoknál* fogva cselekszik, amelyek őt mozgatják. A tőkés indítóoka pedig a *profit*. A profitot befektetett össztőkéjének nagysága után számítja. *Az értéktöbbletráta és profitráta közötti ellentét mögött tehát az egyén és a társadalom, az egyéni tudat (indítóokok, célok, érdekek stb.) és a társadalmi szükségszerűség között fennálló ellentét húzódik meg.*

A posztklasszikus polgári közgazdaságtan, egzakt társadalomtudomány hiányában, teljes egészében az egyén, az alany álláspontjára helyezkedik, annál is inkább, mert az a szánalmas társadalomtudomány, amely alapját képezi, szintén idealista, szubjektív, individualista. S ez meg is felel az egyes tőkés álláspontjának. Megfelel ez a tőkésgazdaság felszínének is, ahol úgy tűnik, hogy a gazdaság kiinduló pontja és meghatározó eleme a körforgalom. Ez az álláspont kitűnően meghatározza a „gazdasági alanyok" *indítóokait*, akik azt készpénznek, döntő oknak veszik, s ezért a felszín kategóriáit, a körforgalmat tekintik az egyetlen realitásnak. Fel sem veti ez az álláspont a gazdasági organizmus fent említett feladatait; s ha kivételesen mégis felveti, képtelen azokat megoldani, mert felvetésük, nem is szólva megoldásukról, egészen más nézőpontot követel meg: a termelés elismerését nemcsak mint kiinduló pontot, hanem mint a gazdaság domináló elemét, s a társadalom elismerését,

nemcsak mint kiinduló pontot, hanem mint *módszertani és történelmi elsődlegest* az egyénnel szemben.

A polgári közgazdaságtannak ez a nézőpontja, eltekintve társadalmi okaitól, amelyek közül egyre uralkodóbbá vált az apologetika, néha nagyon találóan és finoman határozza meg a tőkések indítóokait, de képtelen arra, hogy megmagyarázza a *társadalmi* eredményt: a munka társadalmi összefüggésének helyreállítását a zavartalan újratermeléshez szükséges arányban. A tőkések ki- és beáramlása az ipar egyik ágából a másikba ezt az arányt valóban helyre is állítja, igaz, hogy néha nagy nehézségek (gazdasági válságok) közepette. Ezt a *tényt* azonban meg is kell magyarázni. Vajon a tőkések indítóokai-e azok, amelyek *véletlenül, mellékesen még ezt is eredményezik*, vagy pedig fordítva: ezek az „indítóokok" csak azon szubjektív tudatformák, amelyeket az általános-társadalmi objektív szükségszerűség a tőkés társadalomban magára ölt?

Az csak természetes, hogy Graziadei elvtársunk teljes egészében a polgári álláspontra helyezkedik. Ár-„elmélete" sajátos zagyvalék, amelynek magvát a határhaszon és a (termelési) költségek képezik. (Részletesebben majd később ismerkedünk meg e kérdéssel és Graziadei „tőke- és profitelméletével", itt csak annyit idézünk belőle, amennyi jelenlegi célunkhoz szükséges.)

> Minden árutermelő „azt fogja kívánni a piacon, hogy adjanak neki bizonyos mennyiségű javakat, amelyeknek használata számára pótolja mind az áruról való lemondása következtében őt ért károsodást, mind pedig azokat az erőfeszítéseket, költségeket, amelyekbe ezen áru előállítása kerül"[1].

Csak az nem érthető, miért mennek az árutulajdonosok egyáltalában a piacra? Hiszen kárt szenvednek, ha lemondanak árujukról? Ezt a károsodást csakis úgy kerülhetik el, ha szép jámboran otthon maradnak. Igaz, hogy Graziadei ehhez a mondathoz a következő megjegyzést fűzi:

> „Mivel a munkamegosztás adott tény, a termelő számára az a legnagyobb szerencsétlenség, ha áruját nem tudja eladni."

[1] *Graziadei.* Preis und Mehrpreis. 43. old.

Úgy tűnik tehát, hogy a termelő mégiscsak akkor „szenved kárt", ha *nem* „mondhat le" árujáról! De lássuk csak, mi következik:

„Mivel a pénz használata adott tény, természetesen ennek az árunak [Melyiknek? A pénznek? — *R. L.*] a termelője is hasonló módon a mások [! — *R. L.*] pénzének [!! — *R. L.*] egy bizonyos mennyiségével fogja mérni a kártérítést azokért a költségekért, amelyeket a termelés okozott neki, hasonlóképpen, mint ahogyan azt a költséget, amelyet egy bizonyos áru megkövetel, azt a fáradságot, amelybe előállítása kerül, egy bizonyos, rendelkezésére álló [!!! — *R. L.*] pénzösszeggel méri."

A „pénztermelő" tehát árját, a pénzt, azzal a pénzzel méri, amely felett a többiek, nem lehessen tudni honnan, rendelkeznek, de a többi árutermelő a *maga* árját távolról sem azzal a pénzzel méri, amely a pénztermelő birtokában van — ez túlságosan egyszerű, hamis volna. Nem. A pénztermelők árujukat azzal a pénzzel mérik, amely *mások* birtokában van, mindazon többiek pedig, akik meg akarnak szerezni valamely árut, ezt az árut azzal a pénzzel mérik, amely saját tulajdonukban van, „amely felett ők maguk rendelkeznek". Ez már nem egyszerűen hamis, hanem együgyű! De lássuk csak a következtetést:

„Valamely árut tehát nem lehet folyamatosan termelni és eladni, hacsak — a csere révén — két lényeges feltétel nem teljesül: egyrészt annak a szemében, akinek felkínálják — a megszerzéséhez szükséges pénzmennyiséghez képest — hasznosnak kell tűnnie; másrészt ezen áru termelőinek az áru eladása révén olyan pénzmennyiséghez kell jutniuk, hogy termelési költségeik ezáltal kellőképpen megtérüljenek"[1].

A hasznosság (kereslet) és a termelési költségek (kínálat) azután a következőképpen határozzák meg az árakat:

„Mivel a fogyasztóknak megvan a saját érdekük és álláspontjuk, a termelőknek pedig úgyszintén, a két fél kíván-

[1] Ugyanott.

ságai csakis akkor találkozhatnak — s így történik az emberek között létrejövő mindennemű megegyezésnél —, ha mindkét fél számol a másik fél érveivel és céljaival is. Így pl. a fogyasztók tudják, hogy bár a legalacsonyabb áron akarnak vásárolni, egy bizonyos idő elteltével már nem találnák meg ezt az árut a piacon, ha az áru termelői az eladás révén legalább ezen áru előállítási költségeit nem fedezhetnék. Másrészt a termelők elismerik [! — *R. L.*], bár arra törekednek, hogy lehetőleg magas áron adjanak el, hogy a fogyasztók ésszerűen cselekednek [!! — *R. L.*] akkor, ha gyengébb minőségű áruért vagy egy kevésbé hatásos pótanyagért lehetőleg keveset akarnak fizetni"[1].

Idillikus állapotok, ugye? Ez a teljesen nevetséges „elmélet", akárcsak a polgári vulgár-közgazdaságtan, amelyből szóról szóra kimásolták, természetesen nem tud választ adni néhány olyan kérdésre, amely minden szubjektív elmélet Achilles-sarka. Például arra a kérdésre, hogyan határozzák meg az árak magasságát, ha a kereslet és kínálat fedik egymást, hogyan állapítják meg számszerűen valamely jószág hasznát? Vagy: milyen összegben és ki állapítja meg a tőkés profitját, ha a tőkés költségei már fedezve vannak? Ennek megállapításához újra hiányzik minden objektív ismérv. S végül, de nem utolsósorban: milyen szerepe van mindebben a munkának? Semmilyen szerepe sincsen? A munka teremti a termékeket, de *közgazdaságilag* semmilyen további szerepe sincsen? Elvtársunknak, aki mindezekre a kérdésekre igen tetszetős, de meglehetősen elkoptatott kifogásokkal (pl. „a társadalmi jelenségek folyamatosságával" és „az «ex novo»* termelési költségek mérésének lehetetlenségével") válaszol, éppen csak az utolsó kérdést tesszük fel, amely nyomban végez ezzel a „költségelmélettel".

A munkás épp olyan árutulajdonos, mint bárki más. Az ő áruja a munkaereje. Ennek hasznosnak kell lennie mások számára, s a munkás számára termelési költségekkel jár. Graziadei elvtársunk elmélete szerint tehát a munkaerő árát az a haszon szabná meg, amellyel a tőkés számára jár, továbbá

[1] *Graziadei.* Preis und Mehrpreis. 46. old.
* Újólag felmerült.

az a termelési költség, amely a munkás létfenntartásához szükséges. De az a haszon, amelyet a munkás a tőkés számára hajt, az a munka. Tehát ez a munka az, amelynek ára van. Legalábbis a tőkés elképzelése szerint, aki, mint azt Graziadei elvtárs, Ön is láthatja, igen „ésszerűen" gondolkodik. A „munkabér" az a kategória, amely, ezen „ésszerű" gondolatsornak megfelelően, elvezet a „költségelmélethez". Azt azonban, hogy mi a jelentősége és társadalmi funkciója ennek a kategóriának, azt megmondja nekünk Marx:

„A klasszikus politikai gazdaságtan minden további bírálat nélkül átvette a mindennapi életből a «*munka ára*» kategóriát, hogy aztán utólag megkérdezze, mi határozza meg ezt az árat? Csakhamar felismerte, hogy a kereslet és a kínálat viszonyának változása a munka ára tekintetében, mint minden más áru ára tekintetében, semmit sem magyaráz meg, kivéve a *változását*, azaz a piaci árak ingadozását egy bizonyos nagyság fölött vagy alatt. Ha a kereslet és a kínálat fedik egymást, akkor, különben változatlan körülmények között, az áringadozás megszűnik. De akkor a kereslet és kínálat is megszűnik bármit is megmagyarázni. A munka ára, ha a kereslet és a kínálat fedik egymást, a munkának a kereslet és a kínálat viszonyától függetlenül meghatározott ára, természetes ára, amelyben így megtalálták a tulajdonképpen elemzésre váró tárgyat. Vagy a piaci ár ingadozásainak egy hosszabb időszakát vették, pl. egy évet, és azután azt találták, hogy a hullámhegyek és hullámvölgyek kiegyenlítődnek egy közepes átlagnagysággá, egy *állandó nagysággá*. Ezt természetesen másképp kellett meghatározni, mint a tőle magától való, egymást kiegyenlítő eltéréseket. Ez az ár, amely a munka véletlen piaci árai felett átnyúlik, és őket szabályozza, a *munka «szükséges ára»* (fiziokraták) vagy *«természetes ára»* (Adam Smith), ez, miként más áruknál, csak az áru pénzben kifejezett *értéke* lehet. A politikai gazdaságtan azt hitte, hogy ilyen módon a munka véletlen árain át az *értékéhez* hatolhat. Ezt az értéket aztán, mint a többi árunál, a termelési költségek által határozták meg tovább. De mik a termelési költségei — *a munkásnak*, azaz mik a

költségei annak, hogy *magát a munkást* termeljék vagy újratermeljék? A politikai gazdaságtan *tudattalanul* ezt a kérdést csúsztatta az eredeti helyébe, minthogy a *munkának mint olyannak termelési költségeivel körben* forgott és egy tapodtat sem jutott előre... Minthogy el voltak foglalva a munka piaci árai és úgynevezett értéke közti különbséggel, ennek az értéknek a profitrátához, a munka segítségével termelt áruértékekhez stb. való viszonyával, sohasem fedezték fel, hogy az elemzés menete nemcsak a munka piaci áraitól a vélt értékéhez vezetett, hanem oda is, hogy *a munkának* ezt az *értékét* megint feloldják *a munkaerő értékében*"[1].

Amit Marx itt a munkaerő értékéről mond, természetesen nemcsak erre az egy árura, hanem minden árura vonatkozik. Annak, hogy a politikai gazdaságtan miért nem akar a piaci áraktól a munkaerő tényleges értékéig előrehatolni, annak ebben, mint a többi áru esetében is, azonos oka van: hogy elkerülje a polgári társadalom titkának a megoldását, amelyhez közvetlenül vagy közvetve minden munkaérték-elmélet elvezet.

„*A munkabér formája tehát eltünteti minden nyomát annak, hogy a munkanap megoszlik szükséges munkára és többletmunkára, megfizetett és meg nem fizetett munkára.* Az egész munka mint megfizetett munka *jelenik meg. A jobbágymunkánál* térben és időben, kézzelfoghatóan, érzékileg megkülönböztethető a jobbágy maga számára végzett munkája és a földesúr számára végzett kényszermunkája. *A rabszolgamunkánál* a munkanapnak még az a része is, amelyben a rabszolga csak saját létfenntartási eszközeinek értékét pótolja, tehát amelyben valójában a maga számára dolgozik, úgy jelenik meg, mint gazdája számára végzett munka. Egész munkája mint meg nem fizetett munka jelenik meg. *A bérmunkánál*, megfordítva, még a többletmunka, vagyis a meg nem fizetett munka is úgy jelenik meg, mint megfizetett. Ott a tulajdonviszony elrejti *a rabszolga önmaga számára végzett munkáját*, itt a pénzviszony *a bérmunkás ingyenmunkáját.*

---

[1] *Marx.* A tőke. I. köt. 498—499. old.

Érthető tehát, milyen döntő fontosságú, hogy a munkaerő értéke és ára a *munkabér* formájává, vagyis magának a munkának értékévé és árává *változik át*. Ezen a *megjelenési formán*, amely a valóságos viszonyt láthatatlanná teszi és éppen az ellenkezőjét mutatja, alapulnak mind a munkás, mind a tőkés összes jogi képzetei, a tőkés termelési mód összes misztifikációi, összes szabadság-illúziói, a vulgáris gazdaságtan összes apologetikus lódításai.

Ha a világtörténelemnek sok időre volt is szüksége, hogy a *bérmunka titkának* a végére járjon, ezzel szemben mi sem könnyebb, mint ennek a *megjelenési formának* a szükségszerűségét, a raison d'être-jeit [létokait] megérteni"[1].

Graziadei, aki, mint láttuk, még a polgári közgazdaságtan talaján áll — mely szerint a munkás a munkáját bocsátja áruba —, ezzel és egész ár- és termelésiköltség-elméletével a kapitalizmus raison d'être-jének hódol, művét pedig legközelebbi brosúrájával fogja betetőzni, amelyben megmutatja, hogy nem egyedül a munkás (a változó tőke) hoz létre értéktöbbletet.

A polgári szubjektív, individualista állásponttal szemben, a marxizmus az objektív társadalmi álláspontra helyezkedik: a termelés szükségletei és szükségszerűségei az elsődlegesek, és az egyén indítóokai ebben az objektív szükségszerűségben gyökeredznek. Mivel minden társadalomnak, tehát a tőkés társadalomnak is a társadalmi termelés e feladatainak a teljesítése az objektív tartalma (tehát annak a munkamennyiségnek az elosztása, amely a társadalomnak a szükséges javak előállításához rendelkezésére áll; ezen elosztás arányosságának biztosítása; a termelés és újratermelés biztosítása stb.), kell hogy létezzen egy *objektív társadalmi mechanizmus*, amely biztosítja e feladatok teljesítését. Ha a társadalmat veszem elsődlegesnek, az anyagi, *társadalmi* termelés szükségességét hajtóerőnek, amelyek a termelőerők fejlettségétől függően megteremtik az emberek termelési viszonyait, társadalmi formáit, amelyekben ez az objektív tartalom lezajlik, amelyek meghatározzák az emberek cselekedeteit: akkor az emberek

[1] Ugyanott, 500—501. old.

cselekedeteit meghatározó *indítóokok* mögött, tehát a *termelésben*, meg kell keresnem, és meg is találom az objektív anyagi okokat.

Semmiképpen sem akarok itt régóta ismert dolgokat ismételgetni, ismertetni Marx profitelméletét. Jelenleg e kérdés *szociológiai oldaláról* van szó. Nemcsak hogy semmiféle *ellentmondás* nem áll fenn Marx érték (értéktöbblet)-elmélete és profitelmélete között (tehát a „Tőke" I. és III. kötete között), hanem ellenkezőleg, Marx egész politikai gazdaságtana szociológiai elméletének legkövetkezetesebb alkalmazása: a történelmi materializmus alkalmazása a tőkés társadalomra.

Ha adottnak vesszük ezt az elméletet (amelynek helyességét még Graziadei sem vonja teljes egészében kétségbe), úgy a tőkés társadalom problémája éppen abban áll, hogy azokat a tudatformákat, amelyek látszólag meghatározzák e társadalomban az emberek cselekedeteit, visszavezessék tényleges tartalmukra. Az ár, a profit és a munkabér képezik ezeket a tudatformákat. A tényleges tartalmat — s ez a marxizmus számára már kezdettől fogva világos — a termelés és újratermelés objektív szükségszerűségeinek kell képezniük. A tőkés társadalom felszínén ezekből ugyan semmit sem lehet észrevenni: itt a magántermelés, a konkurrencia, az ár és a profit uralkodik. E jelenségek *mögött* azonban meg *kell* bújnia a társadalminak, a társadalmi termelésnek és a termelés szükségleteinek: mindaz, ami a felszínen uralkodó, csakis az *objektív* viszonyok *szubjektív* elképzelése lehet. Ebből a társadalmi szempontból meg *kell* bújnia az áru mögött a használati értéknek, az ár mögött az értéknek, emögött a társadalmi munkának, a profit mögött az értéktöbbletnek (többlettermléknek), a piac és a körforgalom mögött pedig a termelésnek. Ha lehántjuk a megjelenési formákat, amelyeket a társadalmi termelés és újratermelés itt magára ölt, úgy egyidejűleg felfedezzük azt a mechanizmust is, amelynek segítségével e társadalmi termelés és újratermelés szükségletei a gazdasági alanyok szubjektív akarata, céljai, érdekei *ellenére* megvalósulnak.

Ez a szociológiai nézőpont az oka annak, hogy Marx levezetését az árutermeléssel kezdi. Az árukat (érték, értéktöbblet) *termelik* — s az áruk nem egyebek, mint azok a javak, amelye-

ket minden társadalom megtermel és szétoszt tagjai között. Ezt a termelést és elosztást a kapitalizmusban az érték és az értéktöbblet *szabályozza*. Két tekintetben is szabályozza. Először azáltal, hogy az értékek emelkedése és csökkenése, a megtermelt értéktöbbletnek a konkurrencia révén való szétosztása a társadalmi munka arányos szétosztását és az újratermelés biztosítását eredményezi; másodszor azáltal, hogy egyrészt a megelőző társadalmak nyers erőszaka helyett a tőkések és a munkásosztály fogyasztását egy egyszerű közgazdasági viszony szabályozza, másrészt pedig a tőkésosztály egyes rétegei a konkurrencia révén felosztják egymás között a munkásosztály által megtermelt értéktöbbletet.

Graziadei teljesen értetlenül áll Marx nagyszerű teljesítményével szemben, tudniillik hogy Marx megállapította: a magánüzemekben megtermelt értéktöbblet *elosztását* egy *társadalmi folyamat* (konkurrencia, profitráta) végzi el. Graziadei ebben egy Marx által tett „engedményt" lát, amelyre állítólag azért kényszerült, hogy megkerülje az útját álló zátonyt. De kedves elvtárs, a dolog távolról sem ilyen egyszerű. Valóban azt hiszi, hogy Marx nem ismerte az Ön „ellenvetéseit"? *Valamennyit* ismerte, szóról szóra ezeket tálalták fel neki a carey-k, say-k, mccullochok és társaik. Marxnak semmiféle oka sincsen arra, hogy „engedményeket" tegyen, mert Marx (és a tények) szerint „az értéktöbblet is (annak ellenére, hogy magánüzemekben termelik) *társadalmi termék, a társadalmi* munka terméke". Csak nem úgy, ahogyan Ön elképzeli, mintha nem minden egyes munkás termelne „valóságos és tényleges értéktöbbletet", hanem úgy, hogy minden tőkésüzem, annak ellenére, hogy magánüzem, csak a társadalmi összüzem, a társadalmi össztermelés egy láncszemeként létezik és létezhetik. Nemcsak arról van szó, hogy azoknak a javaknak, amelyeket ezekben az üzemekben termelnek, az *egész* társadalom szükségleteinek kielégítésére kell szolgálniuk, minden tőkésüzemnek és mindenfajta terméknek láncszemként kell beleilleszkednie a társadalmi össztermelés láncába, minden árunak használati tárgynak kell bizonyulnia — hanem arról, hogy *az értéktöbblet és a profit társadalmilag fedik egymást*. Azért helyénvaló ezt újra hangsúlyozni, mert a profit ezáltal minden változatában elárulja

a termelésben gyökerező származását. Az a döntő szerep, amelyet a társadalmi össztőke szerves összetétele az általános profitráta esetében játszik, amelynek hatása a csökkenő profitráta tendenciája, azt bizonyítja, hogy ez a termelés *társadalmi termelés*. Az egyes üzemekben megtermelt értéktöbblet *elosztása* ennek következtében szintén társadalmi úton, egy társadalmi folyamat révén történik. Az a mechanizmus, melynek segítségével ez végbemegy, a *konkurrencia*, amelynek törvényei a termelés anyagi szükségszerűségeiben gyökereznek, s a magántermelők *indítóokaiként* jelennek meg azok tudatában. Amint egy áru értéke nem attól függ, mennyi *tényleges* munkát fordítottak előállítására, hanem attól, hogy mennyi jut rá a társadalmilag szükséges *összmunkából* (amit szintén egy társadalmi folyamat, a konkurrencia szab meg), hasonlóképpen az egyes tőkés sem annyi értéktöbbletet *realizál*, mint amennyit megtermel, hanem amennyi tőkéjére, mint a társadalom össztőkéjének maradék nélkül osztható részére jut. Tehát vagy már Marx értékfogalma is ellentmondásos (amit mindeddig még senki sem állított), vagy pedig a profitképződés az értékképződéssel összhangban történik *ugyanazon, az egyén tudatától független folyamatban*. Mindkettő megerősíti Marx szociológiai elméletét, amely szerint a társadalom az, amely uralkodik az egyéneken, amely meghatározza minden cselekedetüket, nem pedig fordítva.

A kérdés még világosabbá válik, ha egy kis kitérőt teszünk ebbe a szociológiába, amire, mint már említettük, ellenfelünk kényszerít bennünket, aki ár- és értöbblet-elméletét mindenféle filozófiai és szociológiai zagyvasággal indokolja. Hasonlítsuk csak össze Graziadei elvtárs nézeteit a marxi rendszerrel, amelyet nagyképűen meg akar semmisíteni, és „újjáépítő bírálatának" egész tartalmatlansága nyilvánvalóvá válik.

V. GRAZIADEI „ÁRTÖBBLET-ELMÉLETE"

A marxi politikai gazdaságtant *objektiv-történelmi-társadalmi* politikai gazdaságtannak nevezhetjük. Marx politikai gazdaságtanát három fő jellegzetesség jellemzi:

1. A társadalom elsődlegessége az egyénnel szemben.

2. Annak elismerése, hogy minden gazdasági struktúrának csak átmeneti történelmi jellege van.

3. A termelés uralkodó szerepének elismerése.

Mivel a marxizmus egységes egészet képez, nyilvánvaló, hogy a politikai gazdaságtan e három elve a marxizmus filozófiai és szociológiai elveiből következik, s a politikai gazdaságtan csak ez utóbbiak alkalmazása a közgazdaságra. Nemcsak a marxi politikai gazdaságtan, hanem a marxizmus általában a világnak (beleértve a társadalomnak) egy „objektív-történelmi-társadalmi elmélete".

A marxista *filozófia* szintén három elven épül:

1. Az anyagi világ elsődlegessége az emberrel szemben (a természet elsődlegessége a társadalommal szemben, az anyag elsődlegessége a szellemmel, vagy a tárgy elsődlegessége az alannyal szemben) (materializmus).

2. Annak elismerése, hogy a világ — mint anyagi folyamat — fejlődik (= mozog, változik, mivel a fejlődést ellenkező előjellel is vehetjük) (historizmus).

3. Annak elismerése, hogy ez a fejlődés törvényszerűségekhez van kötve, amelyek a természet objektív törvényszerűségeit képviselik (objektivizmus).

A marxi filozófiából, amikor azt a társadalmi jelenségekre alkalmazzák, a marxi *szociológia* következő három elve következik:

1. A társadalomnak mint az emberek anyagi életfolyamatának felfogása. Ennek következtében: ezen anyagi életfolyamat elsődlegessége a többi társadalmi folyamattal, elsősorban a szellemi életfolyamattal szemben. Ennek következtében: a társadalomnak mint folyamatnak elsődlegessége az egyénnel szemben (materializmus).

2. Annak elismerése, hogy a társadalom — mint anyagi életfolyamat — fejlődik (= mozog, változik, lásd fent). A fejlődést itt történelmi folyamatnak (történelem) nevezzük, az egyes szakaszokat pedig: történelmi korszakoknak (historizmus).

3. Annak elismerése, hogy a társadalmak fejlődése törvényszerűségekhez van kötve, amelyek a társadalomnak (mint fent a természetnek) objektív törvényszerűségeit képviselik. Ezen

általános törvényszerűségekbe *különleges törvények* illeszkednek be, amelyek — az általános törvényszerűségek keretein belül — történelmi korszakonként változnak. Ez különbözteti meg a társadalmi törvényszerűséget a természeti törvényszerűségtől (objektivizmus).

A marxi politikai gazdaságtan fentebb idézett három elve csak *a filozófiai és történelmi materializmus alkalmazása a tőkés társadalomra mint életfolyamatra.*

A marxi szociológia alapján minden társadalmat a benne élő emberek anyagi életfolyamatának kell tekinteni. Ez általános érvényű törvény, amely kivétel nélkül minden történelmi korszakra vonatkozik. Maga a folyamat azonban minden egyes korszakban más és más, különleges, sajátos törvények alapján megy végbe, amelyek módosítják az általános törvényeket. Ezért be lehet ugyan mutatni a társadalmak anyagi életfolyamatának összefüggését a társadalom többi folyamatával (politikai és szellemi folyamatával), valamint a társadalmi folyamatot egészében *általánosságban:* ez a szociológia feladata; de mivel, amint említettük, maga az anyagi folyamat (éppenígy politikai és szellemi felépítménye) mindig konkrét, amely minden korszakban sajátos formákat vesz fel és sajátos törvényei vannak, amelyek alapján végbemegy, Marx szerint már csak ezért sem létezik minden korszak számára egyformán érvényes, általános politikai gazdaságtan.

Magának az anyagi életfolyamatnak, a termelésnek vannak ugyan szintén általános jellegzetességei.

> „De minden termelési korszaknak vannak bizonyos közös ismertetőjelei, közös meghatározásai. *Az általánosságban vett termelés* — absztrakció, de értelmes absztrakció, ha csakugyan kiemeli, rögzíti a közöset, és ezzel megtakarítja számunkra az ismétlést"[1].

De a termelés e közös ismertetőjelei csak absztrakció, amely „megtakarítja számunkra az ismétlést". Így írja le Marx a „Tőke" I. kötetének 5. fejezetében az *általánosságban vett munkafolyamatot,* de csak azért, hogy mindjárt a következő

[1] *Marx.* Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. 9. old.

fejezetben ugyanezt abban a *formában* ábrázolja, amelyet a tőkés társadalomban felvesz: mint a *tőke értékesülési folyamatát*. A politikai gazdaságtan tulajdonképpeni feladata nem az első, hanem a második folyamat vizsgálata. Mert a feladat annak az ábrázolása, hogy

„éppen az eltérés ettől az általánostól és közöstől az, ami a fejlődésüket jelenti. Így el kell különíteni éppen azokat a meghatározásokat, amelyek a termelésre egyáltalán érvényesek, nehogy az azonosság mellett — amely már abból is következik, hogy az alany, az emberiség és a tárgy, a természet ugyanaz — a lényeges különbségről elfelejtkezzünk. Ebben az elfelejtésben rejlik pl. a modern közgazdászok egész bölcsessége, akik a fennálló társadalmi viszonyok örökkévalóságát és összhangját bizonyítják"[1].

Ha tehát a társadalmak anyagi folyamata Marx értelmében mindig minden egyes korszakban *bizonyos* formák között végbemenő anyagi folyamat, úgy politikai gazdaságtan csakis az árutermelő, még inkább a tőkés társadalomban lehetséges és szükséges, mert csak itt vesz fel az anyagi folyamat „misztifikált" formákat (érték, pénz, ár, tőke stb.), amelyek *megmagyarázására különleges* tudományra van szükség. Ez az a tudomány azonban, amely mint ilyen, újra csak e korszakon belül, e korszak társadalmának *alapjával*: az anyagi életfolyamattal, és e társadalomnak ebben a folyamatban és e folyamat által megszülető viszonyaival, „a társadalom valóságos élettanával", „a társadalom anatómiájával" foglalkozik. Mint ilyennek, két jellegzetes ismertetőjele van: először, összhangban kell lennie a világról és a társadalomról szóló filozófiai-szociológiai általános nézetek alapelveivel, tehát materialistának, objektívnek, történelminek kell lennie, és el kell ismernie a társadalom elsődlegességét az egyénnel szemben. Hiszen a politikai gazdaságtan csupán e világnézet *alkalmazása* egy bizonyos korszak bizonyos területére; elvei ennél fogva függnek az általános elmélettől. Másodszor, éppen mivel az általános elmélet alkalmazása egy bizonyos korszakra, mégpedig e korszak *alapvető területére*, a

[1] Ugyanott.

maga részéről fel kell fednie *e korszak különleges struktúráját*, ez teszi azután elősz̈ör is *lehetővé* a szociológia alkalmazását a többi területre (a politikai és szellemi és a társadalmi folyamatra általában). Ha a politikai gazdaságtan módszerében függ a filozófiai-szociológiai elmélettől, úgy most fordítva ő az, amelyre a tőkés társadalom szociológiája felépül és felépülhet, amelytől függ tehát az *alkalmazott szociológia*, annak alkalmazása a történelem kapitalista korszakára. Ahhoz pl., hogy tudjuk, hogyan zajlik le a társadalmi folyamat általában, csak alkalmaznunk kell Marxnak „A politikai gazdaságtan bírálatához" írt előszavát, amelyet Marx nem véletlenül helyezett a politikai gazdaságtan elé (mert amint már említettük, itt található ez utóbbi *módszere)*, tekintet nélkül egy konkrét társadalomra. Ahhoz azonban, hogy tudjuk, hogyan alakul az anyagi folyamat a konkrét tőkés társadalomban, milyen formákat vesz fel, milyen osztályok gyökereznek benne stb., a politikai gazdaságtanhoz kell fordulnunk, s csak miután ennek segítségével elemeztük a tőkés társadalom konkrét anyagi folyamatát, foglalkozhatunk tovább a szociológia feladatával.

Ha tehát a politikai gazdaságtan a marxizmus filozófiájától és szociológiájától nyeri *módszerét*, akkor viszont ennek meg kell előznie a szociológia alkalmazásának a mai történelmi korszakra vonatkozó vizsgálódásait.

A szociológia súlypontja azonban a társadalmi jelenségek objektivitásának tana. A materializmus, ha már elismertük a filozófiában, magától átszáll a szociológiára is. Annál is inkább, mert a polgári társadalomban kézzelfoghatóvá vált a szellemi folyamat függősége az anyagi életfolyamattól. A historizmus, a filozófia második alapelve, a szociológiában magától értetődő. Hol érvényesüljön ez az elv, ha már elismertük érvényességét a természetben, másutt, mint a történelem területén? (Két fenntartással élek: először, kifejezetten arról a szociológiáról beszélek, amelyik a materialista filozófiára támaszkodik, s természetesen nem az idealista feltételezésekből kiinduló, polgári szociológiáról; másodszor, bár a historizmus elvét a történelem területén fedezték fel, s innen hatolt be a filozófiába, különösen a természetfelfogásba, ennek a tannak a genezise [keletkezése] és módszertani összefüggése nem azonos; módszertani összefüggése éppen

a fordítottja: a historizmus elve a társadalomban módszertanilag a historizmus filozófiai elvétől függ*. Ezt azért jegyzem meg, mert sokan azon a nézeten vannak, hogy fordítva áll a dolog.)

De azt, hogy a társadalmi jelenségek is objektívek, tehát azt, hogy a gondolkodástól, akarattól, röviden a tudattól független „természeti szükségszerűségek" — ezt az elvet ismerik el legnehezebben, s még ennél is nehezebben értik meg. S mégis, ez „az az ugrópont, amelytől a marxi szociológia megértése függ".

Így, hogy példánknál maradjunk, Graziadei a következő részletet idézi Marxtól:

„*Egyszerű* munkaerőnek a kifejtése ez, amellyel átlagban minden közönséges ember, különösebb fejlettség nélkül, testi organizmusánál fogva rendelkezik. Maga az *egyszerű átlagmunka* ugyan a különböző országokban és a kultúra különböző korszakaiban más-más jellegű, de egy meglevő társadalomban adva van. A bonyolultabb munka csak *hatványozott*, vagyis inkább *megsokszorozott* egyszerű munka, úgyhogy kisebb mennyiségű bonyolult munka egyenlő nagyobb mennyiségű egyszerű munkával. A tapasztalatok azt mutatják, hogy ez a redukálás állandóan végbemegy. Valamely áru lehet a legbonyolultabb munka terméke, *értéke* egyenlővé teszi az egyszerű munka termékével, és ezért maga is csak meghatározott mennyiségű egyszerű munkát jelenít meg. A különböző arányokat, melyekben a különböző munkafajták egyszerű munkára mint *mértékegységükre* redukálódnak, bizonyos társadalmi folyamattal a termelők háta mögött állapítják meg, és ezért úgy tűnik fel a termelőknek, mintha azok a szokás által adottak volnának"[1].

Graziadei ehhez a következő „cáfolatot" fűzi:

„Még Marx Károly lángesze sem tudhat két annyira összeegyeztethetetlen megállapítást, mint amilyenek az idézett

* A historizmus elvén Rudas elvtárs a fejlődés elvét érti, amely szerint a világon minden jelenségnek meghatározott története van, keletkezik, megtesz bizonyos fejlődési fokozatot, majd megszűnik létezni, és átadja helyét egy magasabb fejlettségű jelenségnek. Ez általános érvényű törvény, melynek helyes vagy helytelen értelmezése megszabja a társadalom történetére vonatkozó nézeteinket.

[1] *Marx.* A tőke. I. köt. 51—52. old.

részben találhatók, valaha is összhangba hozni: azt, hogy egyrészt állítólag a tapasztalat bizonyítja a bonyolult munkának egyszerű munkává való redukálódását, másrészt pedig, hogy ez a redukció a termelők tudta nélkül megy végbe. *Az emberi tapasztalat elébehelyezi a tudatot a ténynek, és ahol a tudat jelen van, ott semmi sem mehet végbe «a tudaton kívül»*. Az egyik feltétel kizárja a másikat, egyidejű fennállásuk tehát lehetetlen. Másrészt, *hogyan ismerhetjük el olyan folyamatok lehetőségét, amelyeket az emberek valósítanak meg, és mégis tudtukon kívül mennek végbe?*"

Tehát azok a folyamatok, amelyeket az emberek valósítanak meg, nem maradhatnak a tudaton kívül, nem folyhatnak *tudtukon kívül*. Mivel Graziadei egész „elmélete" — mint látjuk — szubjektív elméletet képez, szemben Marx objektív elméletével, röviden foglalkoznunk kell a kérdésnek ezzel az oldalával.

A társadalmi jelenségek objektivitása nem azt jelenti, amit Graziadei elképzel, tudniillik, hogy az emberek által megvalósított folyamatok tudatukon, tudtukon kívül maradnak. Jelenti azonban először, hogy a tudat, annak ellenére, hogy elszigetelten *egyéni* a magánmunka révén, tudatában van egy *társadalmi* folyamatnak, de *mivel* elszigetelten egyéni (azonkívül osztályhelyzeténél fogva meghatározott), ennek a társadalmi folyamatnak olyan formákon keresztül van tudatában, amelyeket ugyan magukat is a folyamat szab meg, de amelyeket nem teljesen tisztán tükröz vissza; másodszor, hogy a folyamatnak ez a tudatosodása csak annyiban változtat valamit magán az objektív folyamaton, amennyiben a tudat maga is a folyamat egy láncszeme, egy olyan láncszeme, amelynek a folyamat többi láncszeme által meghatározott szerepe van. Ebben az esetben természetesen a tudat függőségét szigorúan meghatározza visszahatása a többi láncszemre. Hogy pl. Marx fenti idézetét vegyük alapul, az emberek felismerik, hogy „a különböző munkafajták egyszerű munkára mint mértékegységükre redukálódnak". *Hogyan* ismerik ezt fel? Úgy, hogy a legszebb ékszert, tehát a bonyolult ékszerészmunka termékét mint árut kicserélik a másik árura, a kenyérre, amelyet az ékszerész munkája ellenértékeként vásárol, arra a kenyérre, amely az egyszerű pékmunka

terméke. (Az *egyszerű* árutermelő társadalomban. A tőkés társadalomban ez úgy változik meg, hogy mind az ékszerész, mind a pékmunkás bért kap, amely két bér bizonyos *arányban* áll egymással. Hasonlóképpen termékeik ára is.) A pénz ugyan közvetíti a folyamatot, de a végeredmény mégiscsak az, hogy az ékszert kicserélik kenyérre. Bizonyítja ezt a tapasztalat? Igen, hiszen ellenkező esetben éppen a legügyesebb ékszerészek vesznének éhen leghamarább. „Redukálódik-e" ezzel az ékszerész munkája a pékmunkára? Igen. *Hogyan* jelentkezik a munkáknak ez az egymásra való redukálása a termelők tudatában? Abban az árban, amelyet termékeikért vagy munkaerejükért *kérnek*. Megkapják-e ezt az árat (bért)? Tőlük vagy tudatuktól függ ez? Nem! Ez egy objektív-társadalmi folyamattól függ, amely *hátuk mögött* megy végbe, ahol más, azonos tudattal megáldott emberek szintén ékszerész, pék stb. munkát végeznek vagy végeztetnek el, hogy termékeiket *árukként* a piacra vigyék, ezért árakat *képzelnek el* és követelnek — tehát egymással *konkurrálnak*. A magáncselekmények eredménye társadalmi eredmény, amely *egyéni tudatukban az áruk* mozgásaként jelenik meg: tudatuk „eldologiasodott". Hol itt az ellentmondás?

A marxi szociológia objektivitását, az emberi társadalmak jelenségeinek „természeti szükségszerűségét", amelyet ez a szociológia elismer, csak úgy érthetjük meg, ha az embereket, akikből a társadalmak összetevődnek, mint társadalmi, társadalmasított embereket fogjuk fel, akik között anyagi életfolyamatuk képezi az összekötő kapcsot, amelyet csak az eltársadalmasítás segítségével oldhatnak meg. A marxi szociológia nem ismer „ember" fogalmat. Csakis „gazdálkodó (termelő) ember" fogalmat ismer, aki szigorúan meghatározott természeti és történelmi feltételek között termel. Marx „tőke-individuumról" beszél.

„A tőkés gazdasági jelmeze csak azért tapad egy emberhez, mert pénze folytonosan *mint tőke* funkcionál"[1].

A tőkés egész tevékenysége nem más, „mint az akarattal és tudattal felruházott tőke funkciója"[2].

---

[1] *Marx*. A tőke. I. köt. 525. old.
[2] Ugyanott, 548. old.

Hasonlóképpen a munkás:

„*A tőkés és a munkás közötti cserevíszony* tehát *a forgalmi folyamathoz tartozó látszattá* lesz *csupán, puszta formává,* amely magától a tartalomtól idegen, és csak misztifikálja azt. A forma a munkaerő folytonos vétele és eladása. A tartalom pedig az, hogy a tőkés egy részét a már tárgyi alakot öltött idegen munkának, amelyet szakadatlanul egyenérték nélkül elsajátít, újra meg újra nagyobb mennyiségű eleven idegen munkára cseréli ki"[1].

Tehát: ha a tőkés csak gazdasági jelmeze a tőkének, ha csak az akarattal és tudattal felruházott tőke, úgy a munkás nemkülönben csak az akarattal és tudattal felruházott munkaerő.

„Most már nem a véletlen állítja szembe a tőkést és a munkást az árupiacon mint vevőt és eladót. Magának a folyamatnak a kettős malma [Zwickmühle] az, ami az egyiket állandóan mint munkaerejének eladóját visszadobja az árupiacra és saját termékét állandóan a másik vásárlási eszközévé változtatja. A valóságban a munkás a tőkéé, még mielőtt magát a tőkésnek eladta volna"[2].

A csecsemő, aki a munkás bölcsőjében alszik, már azelőtt a tőkéé, mielőtt képes lenne magát eladni a tőkésnek: csupán a munkaerőnek a megtestesítője, és a tőke dönti el, éhen vesszen-e vagy felnőjön-e, hogy bűnözőként vagy pedig munkásként szolgáljon a tőke szükségleteinek.

Ahogyan a tőkés társadalomban az emberek a tőkés és a proletár *különleges* jelmezében lépnek fel, hasonlóképpen más társadalmi formákban más jelmezekben lépnek fel. Így kapjuk meg a *„gazdasági jelmez"* fontos fogalmát általában. Csak ebben a minőségükben tagjai az emberek a különböző társadalmaknak, csak ebben a minőségükben tartoznak egyazon osztályhoz, egymáshoz való viszonyukat ez *az alapvető meghatározás* hozza létre, sőt ez is determinálja.

A marxi szociológia nem tagadja, hogy a társadalom emberek-

[1] *Marx.* A tőke. I. köt. 540—541. old.
[2] Ugyanott, 535. old.

ből áll, akik gondolkodnak, éreznek, akarnak, célokat tűznek ki stb. Azt sem tagadja, hogy az emberben mindaz, amit átél, gondolattá, érzéssé, akarattá, céllá *alakul*. De mivel az emberek csak objektív gazdasági folyamatok „gazdasági jelmezei", amelyek termelőerőik adott fokának megfelelő, a társadalomnak ezek által meghatározott struktúrájában (termelési viszonyok) gyökereznek, gondolataik, érzéseik, céljaik, akaratuk stb. csak ezeknek az objektív folyamatoknak a visszatükröződései. Mozgási területük és jellegük magától a gazdasági folyamattól függ: egy bizonyos elért fokon kisebbek, egy másikon nagyobbak, jellegük magával a folyamattal változik.

A társadalmi folyamat természeti szükségszerűségét tehát nem úgy kell értelmezni, mintha az egyén és tudata semmilyen szerepet sem játszana a történelemben, hanem úgy, hogy ez a szerep meghatározott, mint *a forma, amiben tudatosakká válnak az emberben objektív folyamatok*. Mivel ezek a folyamatok korszakról korszakra változnak, az emberi tudat is korszakról korszakra változik. Ezt természetesen újra nem szabad „skót módon" értelmezni. A tudatnak a tartalma az, ami változik.

Az egyén az ő tudatával mindig a társadalmi termelőfolyamat egy bizonyos fokán álló, egy bizonyos társadalmi összefüggésben gazdálkodó egyén, amelynek egyénisége csak „a társadalmi termelőfolyamat bizonyos fokán álló egyéniség szükségszerű ábrázolása".

A társadalom elsődlegessége az egyénnel szemben — ez az a megfogalmazás, amely a legvilágosabban fejezi ki a társadalmi jelenségeknek ezt az objektivitását. Ezért hamis az, ha azt hiszik, hogy az osztálytársadalom — amellyé a társadalom a termelőerők fejlődésének bizonyos fokán fejlődik — osztályokból *levődik össze*. Valójában *széthullik* osztályokra. Mert még az osztályok felett is fennáll a társadalom elsődlegessége. A társadalmi folyamat egysége az, amely az osztályok között tátongó szakadék ellenére érvényesül. Ekkor azonban az egyéniben, az osztálytudatban szükségszerűen *hamisan, „fordítva", „misztifikálva"* és olyan elemekkel keveredve érvényesül, amelyek visszatükrözik a társadalomban meglevő szakadásokat. Ami érvényes az osztályokra, az fokozott mértékben érvényes az egyénre és a tisztán egyéni tudatra vonatkozóan.

Az a szerep, amelyet az ember a gazdasági folyamatban játszik, éppen tudatából következően, álarcban jelenik meg[1]. Az anyagi életfolyamat végtelen sorának, amely — az egyén számára — előzetesen és utólag meg van határozva, megvan a természeti szükségszerűsége, amely ugyan korszakról korszakra változik, de kérlelhetetlen jellegét megtartja, sőt, a tőkés társadalomig egyre fokozza. E folyamat kérlelhetetlensége arra kényszeríti az embereket, hogy bizonyos szerepet játsszanak. E szerepnek tudatában vannak — az objektív, amelyre e folyamat kényszeríti őket, tudatukban akaratukként jelentkezik, mint az a cél, amelyet kitűztek maguk elé, mint az az indítóok, amely cselekedeteiket, többek között egyéni helyzetükből eredő céljaikat, indítóokaikat meghatározza: egy római pater familias* pl. emberien akar bánni rabszolgáival, egy későbbi kor bányatulajdonosa ezzel szemben halálra dolgoztatja őket. A középkori kézműves apja „akar" lenni legényeinek; a modern tőkés viszont az apákat az anyákkal és gyermekeikkel együtt ott hagyja felfordulni a gyárban. Azoknak a formáknak megfelelően, amelyeket a gazdasági folyamat teremt magának (s ezek mindig változnak), megváltozik az, amit akarnak, a cél, amelyet ki lehet tűzni, az indítóokok — csak egy marad változatlan: az, hogy mindez csak az eszményesített anyagi.

Egyénien, tehát hamisan, osztálymeghatározottan, tehát még misztifikáltabban fejezik ki az objektív anyagi folyamatot: visszatükrözései, ugyanakkor azonban eltorzításai, sőt még tagadásai is társadalmi jellegének. *Anyagi életfolyamat és tudat egymáshoz tartozó, egymást kölcsönösen meghatározó, elválaszthatatlan mozzanatok, de — egyszersmind egymást kizáró vagy egymással ellentétes végletek, tehát egyazon társadalmi folyamat pólusai.* Mint egymáshoz tartozó mozzanatok, támogatják egymást (pl. egy gazdaságilag feltörő osztály, a XVII. és XVIII. század burzsoáziájának vagy a mai proletariátusnak a tudata), egymást kizáró pólusokként gátolják egymást (a feudális nemes-

[1] Mindaz, amit itt felsorolok, természetesen, csak részben érvényes a proletariátusra vonatkozólag, és egyáltalában nem az osztálytársadalom utáni társadalomra. Hogy miért, azt már egy korábbi helyen megvilágítottam.

* Pater familias (latin) — szó szerint családapa; a római jogi terminológiában annyit jelent, mint önjogú személy, vagyis családi helyzetét tekintve nem áll atyai hatalom alatt.

ség vagy a mai burzsoázia tudata) — győztes azonban az objektív anyagi folyamat marad.

A tudatnak éppen e miatt a dialektikus szerepe miatt lehet Marx politikai gazdaságtanát csakis a marxista szociológia alapján állva megérteni. Egy szociológiai fejezet az, amely a „Tőke" megértésének a kulcsát adja „annak a számára, aki ért a használatához". Ez a fejezet: „Az áru fétisjellege és ennek titka." A polgári társadalom „titka" közös titka valamennyi társadalomnak: nem egyéb, mint az emberek anyagi termelőfolyamata, amely azonban tudatukban nem mint ilyen, hanem az elnyomó és szolgasági viszonyok által elfátyolozottan jelenik meg. A munkát, a társadalmak Prométheuszát láncra verik (hosszú-hosszú évszázadok folyamán nem képletesen, hanem a munkás személyében valóban láncra verik), a munka szükséges és többletmunkára hasad, amely azonban, mindenféle ideológia mögé rejtőzve, „titokká" lesz, amelyet meg kell fejteni. Marxnak sikerült elsőnek és véglegesen teljes egészében megfejtenie ezt a titkot, a megjelenési formák mögött felfedni a lényeget. A titok: a munka, a termelés. Csakis a proletariátus álláspontjából kiindulva lehetett megfejteni, mert a szaiszi kép*, amikor lerántották róla a fátylakat, magát a munkást mutatja. S csak a proletariátus előítéletektől el nem homályosított szeme volt képes leplezetlenül megtekinteni önmagát.

Ezzel azonban a politikai gazdaságtan fent idézett három elve közül a harmadik, a *termelés* uralkodó helyzetének az elismerése az első helyre nyomult. Ami az emberi társadalmak változó formáinak folyamán örökké megmarad, az az ércpillér, amelyen az emberi társadalmak nyugosznak — az ember örök anyagcseréje a természettel, amit a szüntelen munkafolyamat, a termelés közvetít. Csak *amikor* ez változik, csak akkor és úgy változik vele együtt mindaz, amire a történelem folyamán az emberek társadalmi élete differenciálódik.

Ez a munkafolyamat azonban nem egyéb, mint az embereknek a természethez és egymáshoz való viszonya. Ahhoz, hogy termelhessenek, az emberek viszonyra lépnek a természettel

* Szaisz — jelentékeny város az ókori Egyiptomban. A későbbi korok görög legendáiban van szó a „szaiszi képről", amelynek az a tulajdonsága, hogy aki fellebbenti róla a fátyolt, elfelejt mosolyogni.

és egymással. A munkafolyamat megváltoztatása tehát nem egyéb, mint ezeknek a viszonyoknak a megváltoztatása: a természethez és a termelési viszonyokhoz, a termelési vonatkozásokhoz való kapcsolatok megváltoztatása.

„. . . e termelés hordozóinak a természethez és egymáshoz való viszonyai, amelyek közt termelnek, e viszonyok összessége, ez éppen a társadalom, ha a társadalmat gazdasági szerkezete szempontjából tekintjük"[1]. A gazdaság anyagi forrásai a termelésben e viszonyok hordozóiként szerepelnek.

Ezeknek a viszonyoknak azonban kettős jellegük van:

„A társadalmi termelési folyamat az emberi élet anyagi létfeltételeinek termelési folyamata és egyszersmind sajátos történelmi-gazdasági termelési viszonyok közt végbemenő, magukat e termelési viszonyokat és ezzel e folyamat hordozóit, azok anyagi létfeltételeit és kölcsönös viszonyait, vagyis azok meghatározott gazdasági társadalomformáját termelő és újratermelő folyamat"[2].

Ha e viszonyok nem lennének alávetve szüntelen változásnak, és ezen túlmenően, ha változásaiknak nem felelne meg egy úgyszintén változó társadalmi tudat, amely eltorzítva adja vissza a valóságot, milyen célt szolgálna a szociológia vagy a politikai gazdaságtan?

Tévedés tehát azt hinni — és e tévedést sokan, köztük természetesen Graziadei is elkövetik —, hogy Marx szerint csak azért a munka az értékek mércéje, mert az árukban, eltekintve valamennyi eltérő tulajdonságuktól, csak az a közös marad meg, hogy valamennyi munkatermék. Marxnál csak az *ábrázolás* követi ezt a logikus-absztrakt utat, *kutatásai* történelmileg konkrétak voltak. Marx nem az *áruk*, hanem az *emberek*, *az emberi társadalmak* közös vonását fejti meg, és megtalálja a formák és vonatkozások mögött, amelyeket az emberek teremtenek saját maguknak, a közöset: a munkát. Csak mert ez, a munka, a közös vonása valamennyi társadalomnak, csak ezért közös vonása az áruknak is, mint munkatermékeknek. Ha

[1] *Marx*. A tőke. III. köt. 887. old.
[2] Ugyanott.

valamennyi társadalmat az anyagi életfolyamat, a társadalmi termelés határozza meg, úgy az árutermelő társadalmat is, amelyben ez a társadalmi termelés magánmunkaként, terméke tehát áruként jelenik meg. Egy olyan társadalom pedig, amely társadalmi termelését magánmunkaként végzi, a munkát is az absztrakt munka történelmileg meghatározott formájában, ezt pedig értékként fogja fel. Az érték *a magánmunkák mögött meghúzódó társadalmi termelés elismerése*, az áruknak egy *társadalmi* tulajdonsága —, az árutermelő társadalomnak megfelelő nyelven, az „árunyelven" kifejezve, amelynek „éppen úgy megvannak a nyelvjárásai, mint a hébernek".

Aki tehát tagadja az érték realitását, aki azt állítja, hogy az egyetlen realitás az ár, akinek felfogása szerint „az az érték, amely a politikai gazdaságtant érdekli, nem általános, hanem különleges probléma: ez pedig a csereérték", aki az értéket a forgalomból, nem pedig a termelésből származtatja, az — a fentiek értelmében — szőröstül-bőröstül a burzsoázia, a kapitalizmus foglya, az még az árunyelvet sem tudja megfejteni, még kevésbé annak nyelvjárásait — nem is beszélve a marxizmusról.

Hiszen az érték realitása éppen abban áll, hogy az az „eszményi", „képzelt" *kifejezése* az emberi társadalom *örök anyagi munkafolyamatainak, az árutermelő társadalom nyelvén kifejezve.* Az, hogy az érték csak „eszményi", „képzelt", mit sem von le realitásából: mert mögötte éppen olyasmi húzódik meg, ami sem nem eszményi, sem nem képzelt — az emberi *társadalmi* munka. S mivel társadalmi tényt, *minden* társadalom bázisát fejezi ki, bár eszményi, képzelt formában, realitása erősebb mindazon látszatnál, amely a forgalomban stb. kísért. Nemhogy az érték nem realitás: éppen ő az árutermelő társadalomnak megfelelő *alaprealitás*, a titkos, rejtett törvény, amelyhez *ez* a világ igazodik.

Ha tehát derék Graziadeink azt képzeli, hogy „csak" Marxnak egy részlet-tanához nyúl, ha nekimegy a „ricardo—marxi" értéktörvénynek — úgy erősen téved. Ha ezt a törvényt megdönti, megdönti az egész marxizmust. Ő természetesen úgy gondolja, hogy el lehet választani Marx gazdaságtanát szociológiájától, és az elsőt meg lehet cáfolni úgy, hogy a másodikhoz

hozzá sem nyúl. Láttuk azonban, hogy éppen ellenkezőleg, a marxizmusban minden a legszorosabban összefügg. Ettől eltekintve: ahhoz, hogy a marxizmust vagy egyik részét megdönthesse valaki, más bizonyítási eljárással, más filozófiával, más szociológiával kell rendelkeznie, mint amilyennel Graziadei rendelkezik, s amelyet most közelebbről szemügyre veszünk. Kérjük az olvasót, hasonlítsa össze ezt az enyhén szólva sajátos filozófiát és szociológiát a marxizmus fentebb röviden ismertetett filozófiájával és szociológiájával. Azt mondja majd: mennyire lapos, elavult, frázispufogtató és ellentmondásos a marxizmusnak ez a cáfolata egy kommunista részéről! Ha alkalmazható valahol az ismert mondás: „vajúdnak a hegyek, s nevetséges egeret szülnek" — úgy itt minden bizonnyal. A legósdibb polgári közhelyeket vadonatúj felfedezésekként tálalják fel nekünk.

Legelején az a bejelentés pompázik, hogy Graziadei elvtársunknak nem kevesebbet köszönhetünk, mint egy „újjáépítő bírálatot" — természetesen a marxizmus romjain, amelyet nem kisebb személyiség hajtott végre, mint ismerősünk, a pármai egyetem professzora. Hogy hogyan cselekedte ezt, azt részben már láttuk, részben pedig a továbbiak során fogjuk látni.

Ezek után újra felfedezi „a gazdasági törvények miértjét és miként jét". Ez a „miért és miként" — senki sem találná ki — *először* is abban áll, hogy az emberek „ésszerűen ítélnek és ésszerűen cselekednek". „Mint ilyenek" (mármint ésszerű ítéletek és ésszerű cselekedetek) „élnek" (tudniillik az árak stb.) „azoknak a tudatában, akik alkotják és végrehajtják őket". „A tudományos jelenségek *miértjének* tehát egybe kell esnie (!) és egyetlen dolgot (!!) kell alkotnia az emberek gazdasági cselekvésének és ítéletének miként jével. Ha a *miért* nincsen összhangban a miként tel, úgy a *miért* az, amit ki kell javítani." *Másodszor* pedig abban áll, hogy a társadalmi jelenségek folyamatossággal bírnak. Nem lehet minduntalan mindent a kezdet kezdetén, elölről elkezdeni.

Ezt nevezi Graziadei a „reális" eljárásnak a politikai gazdaságtanban, szemben Marx *irreális* eljárásával. Mint szigorú realista, a társadalmi jelenségek miértjét és miként jét *egyetlen dolognak* veszi. Annál, aki végképpen már csak a burzsoázia

fejével gondolkodik, nem csodálatos az, hogy mindent, még maguknak a dolgoknak a miértjét és mikéntjét is dolgokként fogja fel. A csodálatos csak az, hogy felfedezését a társadalomtudomány területére korlátozza. Nem lenne-e helyes e nagy felfedezésből juttatni valamicskét a természettudósoknak is? Mennyi fáradságot takaríthatnánk meg ezzel! Már régen tudták, hogyan nyilvánul meg a villamosság, anélkül hogy szerencsénk lett volna magát a villamosságot ismerni. Ismerték a mikéntet, de nem ismerték a *miértet*. De nem nyugodtak addig, míg az utóbbit is fel nem fedezték. Tudják, hogyan köröznek az atomokon belül, különböző pályákon az elektronok. Felfedezték az „elektromos atomot". Kiszámítják pályáját, töltését (quantumait) stb. Minek mindezt? Hiszen a miértnek és a mikéntnek „egybe kell esnie és egyetlen dolgot kell alkotnia" — és ezzel el van intézve a kérdés. Így fedezte fel Graziadei az *értékdolog*, *értékatom* helyett, az *árudolog*, *áruatom* helyett — a *miértdolgot*, *miértatomot*.

Ezzel a reális módszerrel vág neki Graziadei felfedező útjainak, s egy szempillantás alatt megdönti a marxizmus valamennyi fétisét.

Akarjátok tudni, miben gyökerezik az ember ésszerű gondolkodása és cselekvése? Ne higgyetek a marxizmusnak, amely, amint azt fentebb megmutattuk, ezeket a gyökereket a reális munkafolyamatban találta meg.

Szó sincs róla! Micsoda, technika? Ez csak a külsőséges gépezet! Az *örök* emberi természetben gyökereznek!

„Az a tény, hogy egyetlen vagy néhány embernek nincsen meg a hatalma ahhoz, hogy ennek vagy annak a gazdasági törvénynek társadalmi előfeltételeit önkényesen megváltoztassa, nem akadályozhat meg bennünket abban, hogy elismerjük, hogy valamennyi gazdasági törvény az egészében vett és bizonyos körülmények között élő emberek ítéletének és cselekvéseinek a terméke. [Íme, Graziadei szociológiája. — *R. L.*] Ha e törvények közül számosan, legegyszerűbb alakjukra redukálódva — a történelem változásai dacára —, bizonyos korlátok között állandóak maradnak, úgy ez azzal a ténnyel magyarázható, hogy *függetlenek a technika fejlődésétől*,

és általában a társadalom külső gépezetétől [dobjátok Marxot és tanítását az ócskavashalomra, mert Graziadei ezen felfedezése után másra már úgysem alkalmasak! — *R. L.*], és hogy *közvetlen összeköttetésben állnak az emberi természettel*; tehát a logika azon formáival és azokkal az érzetekkel, amelyeknek a módosulását észre nem vehetőnek kell tekinteni — legalábbis az általunk ismert történelmi korszakok időtartamára [tehát örökkévalók. Íme, itt van Graziadei filozófiája! — *R. L.*]."

S ha mindezt nem hiszitek el Graziadeinek, úgy egy olyan tekintélyre támaszkodhatik, amelyet bizonyára elismertek. Ez a tekintély — ez aztán a meglepetés! — Marx:

„Egyébként ezt még Marx is elismerte, aki okosabb volt annál, semhogy azoknak a túlságosan metafizikus formáknak a rabszolgája maradjon, amelyekbe az értékről szóló értekezésének legnagyobb részét öltöztette. A «Tőke» I. kötete 1. fejezetének 4. részében [79. old.] szó szerint ezt mondja: «. . . a használati tárgyaknak *értékekként* való meghatározása . . . az *ő* társadalmi termékük. . .» Ugyanezen kötet 2. fejezetének elején [87. old.] hasonló szuggesztív formában hozzáfűzi: «Az áruk nem mehetnek maguk a piacra és nem cserélhetik ki önmagukat. Ezért őrzőik, az *árutulajdonosok* felé kell fordulnunk.»"

Amikor Marx az áruk ezen „őrzői" felé fordult, valóban megtalálta megítéléseiket és cselekedeteiket. Mégpedig a piacon találta meg azokat, ahol áruikat olyan áron kínálták, amilyet ők elgondoltak, de amelyet nem kaptak meg. „A kereslet és a kínálat" döntötte el ezeknek az áraknak a végleges alakulását. De Marx még ennél is többet talált. Olyan közgazdászokra akadt, akik az árakat tartották az egyetlen valóságnak, és ezért a kereslet és kínálat törvényét kiáltották ki a politikai gazdaságtan legfőbb törvényévé. S mit tett Marx? „Okosabb volt annál, semhogy a túlságosan metafizikus formáknak a rabszolgája maradjon", s mivel tréfakedvelő ember volt, kijelentette, hogy értékelmélete rosszul sikerült tréfa, és igazat adott — a vulgár-közgazdászoknak? Így volt, ugye?

De félre a tréfával! Azok az egerek, amelyeket Graziadei

hegyei hosszas vajúdás után szültek, még csak nem is egerek hanem patkányok, Graziadei „elmélete" pedig egy patkányfészekre való tévedés és zagyvaság. Ez, és semmi egyéb.

Miután Graziadei így „megállapította az értékjelenség tisztára emberi és társadalmi jellegét" (hasonlítsuk össze az ő megállapításait *Marx* fent ismertetett tanításának tisztára emberi és társadalmi jellegével!), megkísérli, hogy „behatóbban megvizsgálja a formákat". Mi tehát egy érték? Egy érték — az egy használati érték. Graziadeinek ez a felfedezése méltó párja többi felfedezéseinek.

„Olyan haszon, amelyre szert lehet tenni, akadályok, költségek, amelyeket le kell győzni — ezek összefoglalva minden értékmegítélés alkotórészei."

De halljuk csak tovább:

„Ha általános és egyszerű fogalomnak tekintjük az értékmegítélést, és csakis ennek, úgy megállapítható, hogy végső elemzésben minden gazdasági jelenség, ha legegyszerűbb elemeire redukáljuk, visszavezet az értékhez. Valójában valamennyi gazdasági megítélés, a legkezdetlegesebbtől a legbonyolultabbig, a kívánt tárgy és a tulajdonát feltételező fáradság és költségei közötti viszonyra vonatkozó (pozitív vagy negatív) megítélésekre oldódik fel, és minden gazdasági cselekvést, kezdve a legkezdetlegesebbtől egészen a legbonyolultabbig, ezek a megítélések határozzák meg."

„Ebből a szemszögből — és mindig csak ebből, mondhatjuk azt is, hogy az érték, nemcsak a tulajdonképpeni cserén kívül . . . hanem még egy létező társadalmon kívül is megérthető." [No lám! — *R. L.*]

„Mivel a közgazdaságtan (különösen a hivatalos közgazdaságtan) talán nem is annyira érdektelen gyengeséggel viseltetik a robinzonádok iránt, képzeljük hát el Robinson Crusoe-t, saját szigetének királyát. A meghatározás szerint egyedül van. Éhes lesz, meglát egy fán egy gyümölcsöt, s tisztában van azzal, hogy e gyümölcsnek megvan az a képessége, hogy csillapítsa az ő éhségét. Mármost latolgatja egy-

részt azt a hasznot, ami a gyümölcs élvezetéből adódna, másrészt pedig azt az erőfeszítést, amelyet ki kellene fejtenie ahhoz, hogy felkapaszkodjon a fára, megszerezze a gyümölcsöt és újra lemásszon a fáról. Így alkotja meg értékítéletét. Amennyiben ez a megítélés pozitív, tehát ha úgy határoz, hogy megéri a fáradságot, úgy olyan gazdasági cselekedetbe kezd, amely megítélése következményeit fejezi ki [nem pedig saját éhségét! — *R. L.*]: felmászik a fára és lehozza a gyümölcsöt." (Ha ugyan le nem esik a fáról! — *R. L.*)

„Az a tény, hogy példánkban a megítélés logikus elemei és a cselekvés anyagi elemei kezdetlegesek [? — *R. L.*], továbbá az a tény, hogy — a feltételezés szerint — hiányzik a társadalmi környezet, nem akadályozza meg tehát azt, hogy elismerjük, miszerint még a legegyszerűbb körülmények között, még «természetes állapotában» is az ember mindig képes értékítéleteket alkotni és képes végrehajtani olyan cselekedeteket, amelyek e megítélésből következnek"[1].

Bocsássák meg ezt a nagyon hosszú és nagyon unalmas idézetet. Kénytelen voltam idézni ezt a robinzonádot, amelyet derék Graziadeink a „talán (!) nem is annyira érdektelen" hivatalos politikai gazdaságtan után szajkóz, hogy ezzel egyidejűleg végezhessek Graziadei elméletével. Ugyanis itt a *határhaszon-elmélet* leglaposabb és legvulgárisabb változatával állunk szemben. Graziadei csak Böhm-Bawerk sivatagát, ahol az elepedő utas egyetlen pohár vízért odaadná mindazt az aranyat, amelyet magával hurcol sivatagi útján, változtatja át idillikus szigetté. Ehhez azonban nem kellett volna három könyvet megírnia. Elég lett volna, ha azt mondja: Marxszal szemben a „nyomorult Macnek" van igaza.

Elárulok Graziadei elvtársnak egy titkot, amely őt mint olyan közgazdászt, aki meg akarja cáfolni Marxot, minden bizonnyal érdekelni fogja: Marx a „Tőke" három kötetén kívül még megírta a „Theorien über den Mehrwert" négy kötetét is. Ugye ezt már nem tudta, kedves Graziadei elvtárs? Érdekes, igaz?

---

[1] *Graziadei.* Preis und Mehrpreis. 25—26. old.

É négy kötetben szegény Marx kénytelen egy egész falka Önhöz hasonló közgazdásszal hadakozni, akik ugyanazt állították, mint amit Ön állít. Egyiküknek Marx így válaszol:

„Mindez [Mármint amit az Ön kollégája, kedves Graziadei elvtárs, állít. — *R. L.*] valójában nem jelent mást, mint ezt: egy áru értékének vagy két áru közötti egyenértékűségnek az oka azok a körülmények, amelyek arra bírják az eladót vagy a vásárlót és az eladót egyaránt, hogy valamit egy áru értékének vagy egyenértékének tartsanak. Azoknak a «körülményeknek» a magyarázatát, amelyek egy áru értékét meghatározzák, egy lépéssel sem vittük tovább azzal, hogy olyan körülményekként határozzuk meg őket, amelyek a cserét lebonyolítók «szellemére» hatnak.

Ugyanazok a szellemtől független, bár arra hatással bíró körülmények, amelyek a termelőket arra kényszerítik, hogy termékeiket *árukként* adják el — körülmények, amelyek megkülönböztetik a társadalmi termelés egyik formáját a másiktól, termékeiket, szellemüknek megfelelően is, a használati értéktől független csereértékkel ruházzák fel. «*Szellemüknek*», *tudatuknak távolról sem kell tudnia arról, számára nemlétező lehet az, hogy a valóságban áruik értékét vagy termékeiket mint értékeket mi határozza meg. Olyan viszonyok közé vannak helyezve, amelyek meghatározzák szellemüket anélkül, hogy ezt tudniuk kellene.* [Az én kiemelésem. — *R. L.*] Bárki használhatja pénzként a pénzt anélkül, hogy tudná, mi a pénz. A gazdasági kategóriák nagyonis fonákul tükröződnek a tudatban"[1].

Így látta be Marx azt, hogy a „logikus megítélések és a logikus cselekvés" szabják meg a közgazdaságtan törvényeit! Ez az idézet, az ezen fejezet elején közölt idézettel együtt, elegendő ahhoz, hogy ad acta tegyük ellenfelünk egész filozófiai, szociológiai és közgazdaságtani „elméletét".

Csak azért, hogy rávilágítsunk Graziadei kommunista következetességére, kénytelenek vagyunk még vizsgálat tárgyává tennünk profitelméletét, amely nála a kommunizmus politikájáról alkotott sajátos tanításhoz vezet.

[1] *Marx.* Theorien über den Mehrwert. III. köt. 195—196. old.

Először néhány szót tőkeelméletéről.
Graziadei szerint

„ugyan nem minden termelési jószág tőke, de minden tőke természetesen termelési jószág... Minden tőke termelőeszköz, mert még a tőke ilyen pontos meghatározása mellett is fennáll az a tény, hogy nem magában véve [! — *R. L.*] a tulajdonosának ... hanem egy állandó bevétel biztosításának eszközéül szolgál."

A dologban a különös, és egy kommunistánál megdöbbentő nem is annyira az, hogy a tőkét, hetven évvel Marx után, újra jószágnak, termelési jószágnak kiáltja ki, és ezzel megjelenik a polgári közgazdaságtan bárgyúsága saját sorainkban, hanem az, hogy a tőkét „egy állandó bevétel biztosításának eszközeként" határozza meg. A munkás is egy lehetőleg állandó bevétel biztosítására használja fel munkaerejét. De viszont a tőkés sincsen biztosítva az ellen, hogy bevétele megszűnik állandónak lenni. A „bevétel" szóval Graziadei óvatosan megkerüli a *profit* kifejezést, aminthogy korábban az áru csak termékként jelentkezett nála, és később, mint majd látni fogjuk, a munka „szolgáltatásként", az állat pedig — munkásként fog megjelenni. Hát nem közvetlen szolgálat ez a tőke számára, még akkor is, ha ez a szolgálat esetleg nem tudatos?

A tőke ilyetén meghatározása után senkit sem lephet meg Graziadei profitelmélete. Lássuk:

„Marx feltételezései alapján, és különösen annak az alapján, hogy a (csere) érték a munkából ered, az egyes vállalkozó profitja (értéktöbblete, ártöbblete) nem érthető meg másképpen, mint a munkások munkájából, s csak azon munkások munkájából, akik az ő számára dolgoznak. Ezzel szemben a mi feltételezéseink alapján, és különösen annak alapján, amely szerint a (csere) érték, még akkor is, ha valamennyi közgazdasági jelenséggel a legszorosabb kapcsolatban áll, tehát a termelőfolyamattal is, mégis mindenekelőtt a forgalom egy tényeként jelenik meg, az ártöbblet két tag különbségéből adódik: az első tag — az eladási árak nagysága, tehát a kisebbítendő nagysága — az áru vásárlójának költsé-

geire konkretizálódik, *bármilyen osztályhoz tartozzék is a vevő.* A második tag — tehát a kivonandó nagysága — az adott vállalkozó munkásainak (és alkalmazottainak) a költségeire konkretizálódik, mivel ezek a munkások (és alkalmazottak) — éppen mivel munkások és alkalmazottak — alacsonyabb fizetést kapnak, mint az az ár, amelyet az adott vállalkozó árujának eladása révén realizál, és az ebből a különbözetből létrejövő ártöbbletet nem képesek előnyükre kihasználni"[1].

Tehát az árak, és ezzel a tőkés profitjának nagysága, mármint a realizált nagysága — a vásárlók és eladók harcától függ, tehát a fogyasztók költségére keletkezik, „bármilyen osztályhoz tartozzék is a vevő"! Ezzel a kommunizmusnak mint a proletariátus osztálymozgalmának — ez újra nyilvánvaló — egész tudományos alapját — amely egyike legerősebb és legszilárdabb fegyvereinknek — *kihúzta a lába alól.* Ekkor azonban eszébe jut Graziadei elvtársnak, hogy ő — kommunista. Azt vetik a szemére, hogy a tőkés profitját *kizárólag* a fogyasztók terhére írta?[2] Rágalmazás! Rosszindulat! A profit a munkásoknak és alkalmazottaknak a terhére *is* létrejön.

Nos, jól van. Nem akarjuk megrágalmazni Graziadei elvtársat. Nem is táplálunk rosszindulatot vele szemben. Ezért engedtessék meg nekünk, hogy néhány további szerény kérdést intézzünk hozzá:

Tegyük fel, hogy igaza van. Az eladó elad, a vevő vásárol; az egyik annyit kér, amennyit termelési költségei plusz „becsületes haszna" kitesz, a másik úgy találja, hogy ez a haszon „nem becsületes", s ebből az alkudozásból létrejön egy olyan különbözet, amelyet az eladó kap meg, s amely nyereségét alkotja. Még csak azt sem kérdezzük meg, milyen mércével méri az eladó „becsületes hasznát", s hogy a vevő miért találja ezt „nem becsületesnek" (túlságosan magasnak). Hiszen Graziadei azt válaszolná nekünk, hogy az eladó, a vállalkozó „termelési költségeinek kiszámítása után a szokásos 10 % alapján határozza meg nyereségét".

Nem kérdezzük meg azt sem, hogyan jönnek létre ezek a

[1] *Graziadei.* Il Prezzo. 25. old.
[2] Ugyanott, 26. old.

termelési költségek, mivel bennük a munkaerő árán kívül benne foglaltatnak az anyagi összetevők árai is, amelyeket más vállalkozók ugyancsak valamilyen szabály alapján határoznak meg, s amelyek magukban foglalják az ő profitjukat — mert ugyanezt a semmitmondó választ kapnánk. Kérdéseink másra vonatkoznak:

Először: A vállalkozó nem adhat el örökké. Vásárolnia is kell. Amit eladóként nyer, azt elveszti vásárlóként. S ha Ön azt állítja, hogy *ritkábban* vásárol, mint más fogyasztók, akik nem vállalkozók, mert azok, akik valamennyi áruját, a vállalkozó áruját megvásárolják, nagyon sokan vannak, ő azonban egyedül van és csak személyes szükségleteit elégíti ki, úgy ez egyszerűen nem igaz. A vállalkozó, éppen vállalkozói minőségében, nemcsak személyes szükségleteit, hanem a tőkének, amelynek ő csak képviselője, termelési szükségleteit is kielégíti. Ebben a minőségében *többet* vásárol, mint a közönséges fogyasztók. Hiszen ő még akkumulál is, nem hagyja heverni nyereségét, hanem termelőeszközöket, gépeket, nyersanyagokat stb. vásárol — eltekintve a munkaerőtől, amelyről később szólunk. Egész nyereségét le kellene adnia más „vállalkozóknak", amíg azokra nem kerülne a sor, és nem lennének kénytelenek tőle és a hozzá hasonlóktól vásárolni. Ismeri ezt az érvet Graziadei elvtárs? Régi érv, olvashatja a „Tőke" és a „Theorien über den Mehrwert" számos helyén. Régi érv, amelyet azonban *mindezideig* nem sikerült megcáfolni. Önnek sem sikerült, Graziadei elvtárs! S tudja-e, hogy Marx után melyik elvet fedezte fel a tőkés társadalom titkaként? A *csalást, a becsapást.* Ezzel szerencsésen újra elérkeztünk a XVIII. század szociológiájához. Az Ön Marxszal szemben megtett lépése nagyobb annál, mint amelyet Marx megtett Smithszel és Ricardóval szemben. Csak sajnos, Ön fordítva lépett: hátrafelé! Marx megmutatta, hogyan keletkezik a profit, ha az árucsere *valamennyi* szabályát betartják, ha *valamennyi* áru értékén kel el. Marx kikapcsolja a tőkés társadalom megmagyarázására szolgáló érvek közül a csalást, a becsapást. Ön, Graziadei elvtárs, újra helyet biztosít neki, és úgy véli, hogy ezzel valami nagyot alkotott. De egészen mást ér el: teljes egészében leleplezi „tanításának" tehetetlenségét!

Másodszor: A vállalkozó munkásai (és alkalmazottai) maguk is munkaerejük „eladói". Miért nem tudják ők is becsapni a vásárlót, miért nem tudják drágábban eladni árujukat, mint a tőkés az ő áruit? Erről azonban később. Ezenkívül még vevők is. Mint ilyenek pedig *pontosan ugyanolyan* fogyasztók, mint az összes többi fogyasztó. Miért nem „tudják kihasználni előnyükre" a munkabérük és a termékek ára közötti különbözetet? Ha Ön, Graziadei elvtárs, erre azt válaszolja: azért, mert ők „csak" *az áruk eladási ára alatti* bért kapnak (s valóban ezt válaszolja), úgy a profitot *a munkabérből történő levonásra* vezeti vissza.

„. . . a valódi profit ugyan némelykor magában foglalhatja ezt, de az sohasem alapozhatja meg a profit valódi kategóriáját"[1].

Ezenkívül fel kell hívnom a figyelmét arra, hogy a munkásosztály — hasonlóképpen a munkások feleségei és gyermekei — azt a kenyeret eszi és azt a cipőt hordja, amelyet ő maga állít elő. Ezeket a szükséges dolgokat ugyan a munkások maguk állítják elő, de mégis ugyanúgy meg kell vásárolniuk ezeket az árukat, mint a többi fogyasztónak. S ezenkívül mindezt a rossz holmit (mert igen rossz minőségben jutnak hozzá) *nagyon drágán* fizetik meg. Olcsón vagy drágán, de mindezt a holmit áruként vásárolják meg, amelyeket egy vállalkozó ad el nekik. Néha saját vállalkozójuk az, aki hasznot húz ebből. Honnan származik *ez* a haszon? A munkások ezeket az árukat munkabérükből vásárolják, tehát ez a nyereség munkabérükből származik. Így tehát a munkás éppen annyira fogyasztó, mint bárki más, s az, hogy vásárlóeszköze munkabérből származik, az nem akadályozhatja meg abban, hogy „kihasználja" mindazokat az előnyöket, amelyeket Ön szerint a vásárló az eladóval szemben élvez. De ha valamennyi „fogyasztó" csak hátrányban van, akkor a munkások is hátrányban vannak, nem azért mert *munkások*, hanem mert *fogyasztók*. Ha tehát a vállalkozó — az Ön elmélete alapján, Graziadei elvtárs — nyereséget zsebel be a munkásokon, úgy ennek a nyereségnek vagy a termelésből kell származnia (Ön szerint ez nem így van), vagy pedig amennyiben csak a termelési és vásárlási ár közötti különbözetből

[1] *Marx.* Theorien über den Mehrwert. III. köt. 434. old.

áll, úgy az a *munkásoktól* mint *fogyasztóktól*, nem pedig mint munkásoktól származik. Ezzel azonban megdől az Ön tételének második része, ahol a munkásokat (és alkalmazottakat) megkülönbözteti a többi fogyasztótól, s csak tételének első része marad meg, amely szerint a vállalkozó a fogyasztókon nyeri el a profitját, „bármilyen osztályhoz tartozzék is a vevő". Csak ne azzal a kifogással ismerje ezt el, hogy a vállalkozó nem a munkásokon, hanem „csak" a többi fogyasztón éri el a nyereségét, mert akkor saját magát hazudtolja meg azzal, ami ellen olyan határozottan tiltakozott, tudniillik, hogy a profitot *kizárólag* a fogyasztók terhére magyarázza. Mindamellett, amint azt itt bebizonyítottuk, még ha nem is ezt válaszolja, fenntartása ellenére erre lukad ki.

Ha azonban azoknak a tőkéseknek a nyeresége, akik a munkásoknak adnak el, ugyanonnan származik, mint a többi vállalkozó nyeresége, akik nem a munkásoknak adnak el: akkor miben különbözik a munkás mint fogyasztó (mert ebben az esetben csak fogyasztó) a többi fogyasztótól? Az, hogy a munkások (bocsánat: majd elfelejtettem az alkalmazottakat!) „csak" munkabért kapnak, az itt még inkább mellékes: ez is csak olyan pénzösszeg, mint bármely más. Csak talán kisebb, mint a „nem munkás fogyasztóké". De akkor honnan származik a többi fogyasztó „nagyobb" pénzösszege? Ha ők nem munkások, akkor micsodák? Talán járadékosok, akik autóikat, versenylovaikat, képeiket stb. vásárolják meg, tehát azokat a dolgokat, amelyeket Ön kizárólagos példaként hoz fel könyveiben? De honnan származik „nagyobb" pénzösszegük, amelynek révén megvásárolhatják mindezeket a szép dolgokat? Vagy talán közalkalmazottak? De akkor honnan származik az állam bevétele, amellyel fizeti őket? Az adókból! De ezek az adók a munkások, a vállalkozók, járadékosok zsebéből származnak: ezzel újra csak ott vagyunk, ahol voltunk. Tehát kapcsoljuk ki a közalkalmazottakat. Vagy talán kistermelőkről van szó? Ez esetben — a legtöbb esetben egyáltalában nem „nagyobb" — pénzösszegük, amennyiben *egyedül* dolgoznak, termelésükből származik, ami, *az Ön feltételezése* szerint, teljesen kizárt dolog, vagy pedig, ha munkásokat foglalkoztatnak, úgy ők maguk is vállalkozók, igaz ugyan, hogy kisebbek, mint a többiek.

Újra hangsúlyozom, a kérdés így áll: honnan *származik* az a pénz, amelynek profitként a tőkés zsebébe kell vándorolnia, és amelynek e lélekvándorlás előtt egy idegen zsebben kell lennie?

Bevallom, hogy az *Ön* magyarázata, amellyel e kérdésben szolgál, nem elégít ki bennünket. Ön azt mondja:

„Mivel a pénz használata adva van..."[1]

De hiszen éppen azt kérdezem, hogyan „van adva"? S erre egy másik helyen így válaszol:

„Hogy általánosíthassuk a cserét, hogy eljussunk egy állandó forgalomhoz, *egyezségre kellett lépni*, melynek alapján — *mivel valamennyien hajlandók voltak* [! — *R. L.*] saját áruikat vagy szolgáltatásaikat [! — *R. L.*] elcserélni egy bizonyos árura — mindenki biztos lehetett abban, hogy miután a többiektől megkapta ezen áru egy bizonyos mennyiségét, kielégítheti szükségleteit. Azt a gazdasági jószágot, amely erre a célra szolgál, hívják pénznek"[2].

Nem, kedves elvtárs, ez a magyarázat távolról sem kielégítő! Ön meglepett bennünket azzal a kijelentéssel, hogy az emberek logikusan gondolkodnak és cselekednek, s még inkább azzal a másik kijelentéssel, hogy az a logika, amelyről Ön beszél, „alkalmazott és történelmi" logika, de mi ezt az „alkalmazott és történelmi" logikát valahogy nem *így* képzeltük el. Az emberek mindenképpen általánosítani akarják a cserét és állandó forgalmat akarnak elérni. Ezért azután „egyezségre" lépnek — amennyiben az „általánosított" csere és az „állandó" forgalom szükséges előfeltételeit kiszopják az ujjukból. E szerencsés emberek találékonysága már majdnem vetekszik az Önével, Graziadei elvtárs. Feltalálják a pénzt, még mielőtt elképzelésük vagy akár csak halvány fogalmuk is lenne arról, hogy az mi. Valószínűleg nekik is, akárcsak a zsidóknak Jehova, nemzeti istenük sugalmazza ezt a gondolatot, egyidejűleg e másikkal: ne lopj! De miért nem sugalmazza nekik az istenük ugyanakkor azt a gondolatot is, hogy lépjenek még egy „egyezségre": azt tudniillik, hogy ebből a jószágból, amelynek pénz

[1] *Graziadei.* Preis und Mehrpreis. 43. old.
[2] Ugyanott, 26. old.

lesz a neve, minél többnek a birtokába jussanak? Milyen egyezség számlájára írandó az, hogy az egyiknek igen sok, a másiknak meg semmi sincsen belőle? Nem gondolja-e, Graziadei elvtárs, hogy a pénznek e szellemes elméletével azt is kijelenti, hogy az elnyomott osztályok, különösen a proletariátus, gazdasági helyzetüket, a kizsákmányolást egy egyezségnek, tehát önnönmaguknak köszönhetik? Talán mégiscsak úgy történik a dolog, hogy amikor az árucsere *általánossá vált*, és a forgalom (az árukéi) már állandó *lett*, akkor megjelenik a pénz is? Azt pedig, hogy hogyan jelennek meg és válnak általánossá az áruk és forgalmuk, azt szíveskedjék elolvasni Marxnál.

De ahhoz, hogy a pénz forgalmi eszközként megjelenjék, ahhoz már meg kell lennie! Tudja-e, hogy milyen minőségben? Áruként, később értékként, önállósult értékként — általános egyenértékként —, kedves elvtárs! Ezt a titkot is eláruljuk Önnek. Azt azonban, hogyan jut ez az érték profitként a „vállalkozó" zsebébe, azt az Ön „egyezsége" (valóban „reális" és „történelmi" módszer!), amely már a XVIII. században is elavult, semmiképpen sem magyarázza meg. Marx azonban megmagyarázza:

„A cserében az egyes emberek termékei az általános munka termékeinek bizonyulnak, amennyiben *pénzként* jelennek meg. Maga a csere azonban nem adja meg nekik az *értéknagyságot*. A cserében általános társadalmi munkaként jelennek meg, s az, hogy mennyiben képesek mint ilyenek megjelenni, az maga is függ attól a terjedelemtől, amelyben társadalmi munkaként megjelenhetnek, tehát az áru(világ) kiterjedésétől, amellyel kicserélődhetnek, tehát a csere, a kereskedelem terjedelmétől, azon áruk sorától, amelyben cseréértékként kifejeződnek. Ha pl. csak négy különböző termelési ág létezne, úgy a termelők mindegyike termékeinek nagy részét saját magának termelné. Ha azonban ezer termelési ág létezik, úgy az egyes termelő egész termékét áruként termelheti. A termék teljes egészében bekerülhet a cserébe"[1].

Lássuk most a *harmadik* és legfontosabb, fentebb már érintett kérdést:

[1] *Marx*. Theorien über den Mehrwert. I. köt. 310. old.

Elfogadjuk mindazt, amit Ön ragyogó „alkalmazott és történelmi" logikájával felhozott. A profit nem a termelésből származik, hanem az eladó és a vásárló különbözetéből, a pénz nem érték, hanem csupán forgalmi eszköz, amely egy egyezség révén jön létre stb. Még kellő elismeréssel is nyilatkozunk kommunista következetességéről, amellyel megmagyarázza a tőke és bérmunka keletkezését és lényegét.

Ennek ellenére nem tagadhatja, hogy bárhonnan származzék is a bérmunka, léteznek bérmunkások. Amint azt már megjegyeztük, Ön ezeknek a bérmunkásoknak a munkáját ugyan „szolgáltatásoknak" nevezi, hasonlóképpen — az állatokét is! Tulajdonképpen miben is különbözik a bérmunkás az állattól? Talán az állat is szükséges és többletmunkát végez? Tudja-e ki fedezte fel ezt az elméletet? McCulloch. Olvassa el, mit válaszolt neki Marx (Theorien über den Mehrwert. III. köt. 216. old.). Marx ezt az elméletet a tőke szolgálatában álló „tányérnyaló munkaként" jellemezte, amelynek éppen az a célja, hogy elkenje a bérmunkának mint történelmileg mulandó formának a jellegét, és helyébe az alaktalan „szolgálatokat" állítsa. Szolgálat vagy nem szolgálat: bérmunkások léteznek.

Márpedig ha léteznek bérmunkások, akkor létezik egy sajátos áru is, a munkaerő, amelyet a bérmunkások eladnak. Ugyanolyan áru ez, mint bármely más áru. Miért — így hangzik kérdésünk —, *miért* nem járnak el a munkások árujuk, a munkaerő eladásánál ugyanúgy, mint a vállalkozók, miért nem adják el drágábban, mint amennyi a termelési költségük, hogy a különbözetet azután zsebrevághassák? Miért nem szereznek — profitot? Miért nem válnak tőkésekké? Kicsoda vagy micsoda akadályozza meg őket ebben? A munkás igen gyakran eladóként lép fel, s mégis ő az egyetlen, akit ténylegesen becsapnak. Hogyan lehetséges ez?

Az *Ön* elmélete alapján, tisztelt elvtárs, senki sem tud erre választ adni. De Marxnál, akit Ön sűrű hajbókolás közben ugyan, de mégiscsak el akar tenni láb alól, megtalálhatja éppen azt a választ is, ami ide kívánkozik.

Egy igen ismert vulgáris közgazdász, aki általában a tőke tányérnyalója, különösen pedig a nagybirtokosok tányérnyalója volt, bizonyos Thomas Robert Malthus nevezetű, annak idején

mellesleg éppen úgy magyarázta a profitot, ahogyan azt Ön teszi. Marx így válaszol neki:

„A karton 12 shillinggel egyenlő munkaidőt tartalmaz. Ebből (a tőkés) csak 8 shillinget fizetett meg. Ha értékén adja el az árut, 12 shillingért adja, tehát 4 shillinget nyer rajta. Mármost ami a vevőt illeti, úgy ő, a feltételezés szerint, minden körülmények között *csak* a karton értékét fizeti meg. [Látja, nem lesz becsapva! — *R. L.*] Azaz olyan pénzösszeget ad érte, amely ugyanannyi munkaidőt tartalmaz, mint a karton. Mármost három eset lehetséges. A vevő tőkés. A pénz (azaz az áru értéke), amellyel fizet, ugyancsak tartalmaz egy rész meg nem fizetett munkát. Ha tehát az egyik meg nem fizetett munkát ad el, úgy a másik meg nem fizetett munkával vásárol. Mindegyik meg nem fizetett munkát realizál, az egyik eladóként, a másik vásárlóként. Vagy a vevő önálló termelő. Így egyenértéket kap egyenértékért. Ahhoz, hogy a munka, amelyet az eladó az áruban neki elad, meg van-e fizetve vagy sem, semmi köze sincsen. Annyi tárgyiasult munkát kap, amennyit ad. Vagy végül bérmunkás az illető. Ebben az esetben is, akárcsak minden más vevő, feltéve, hogy az áru értékén kel el, megkapja pénzének ellenértékét árukban. [Tehát mint *fogyasztó* éppoly kevéssé lesz becsapva, mint a többiek! — *R. L.*] Annyi tárgyiasult munkát kap áruban, amennyit pénzben ad. *Ő azonban azért a pénzért, amely munkabérét teszi ki, több munkát adott, mint amennyi ebben a pénzben benne foglaltatik.* [Az én kiemelésem. — *R. L.*] A pénzt tehát értékén felül fizette meg, ennek következtében a pénz egyenértékét, a kartont is értékén felül fizeti meg. Ezek szerint neki mint vevőnek magasabbak a költségei, mint bármely áru eladójának, annak ellenére, hogy az áruban megkapja pénze egyenértékét; de a pénzben nem kapta meg munkája egyenértékét, sőt, még többet is adott munkában, mint amennyi az egyenérték. *A munkás tehát az egyetlen, aki minden árut, még akkor is, ha értékén veszi, értékén felül fizetett meg, mert a munka általános egyenértékét, a pénzt, értékén felül vásárolta.* [Az én kiemelésem. — *R. L.*] Ebből nem adódik valami (különleges) nyereség

annak az eladónak a számára, aki az árut eladta a munkásnak. A munkás nem fizet neki többet, mint bármely másik vevő — a munka értékét. A tőkés, aki a munkás által termelt árut újra eladja a munkásnak, realizál ugyan profitot ennek az eladásnak a során, de csak ugyanazt a profitot, amelyet minden más vevő esetében is realizál. Profitja nem onnan ered — ennek a munkásnak az esetében —, hogy értéken *felül* adja el neki az árut, hanem onnan, hogy előzőleg, ténylegesen, a termelési folyamatban, értékén *alul* vette azt meg a munkástól"[1].

Ütött az órája, Graziadei elvtárs! Hiszen ez az én elméletem, mondja majd, hiszen én is ugyanazt állítom, amit Marx állít itt, hogy a profit a termelési és eladási ár különbözetéből jön létre. Csak lassan a testtel! Marx ugyanis így folytatja:

„Mármost Malthus úr, ahogyan az árunak tőkeként való értékesítését az áru értékévé változtatja, következetesen minden vevőt bérmunkássá változtat, azaz őszerinte valamennyien áru helyett közvetlen munkát cserélnek ki a tőkéssel [Fordítva, mint Ön, Graziadei elvtárs, aki az egész világot fogyasztókká változtatja! — *R. L.*], s valamennyien több munkát adnak vissza neki, mint amennyit az áru *tartalmaz*, holott a tőkés profitja éppen fordítva, abból származik, hogy *minden*, az áruban foglalt munkát *elad*, míg az áruban foglalt munkának csak egy részét *fizette meg*. Míg tehát Ricardónál abból ered a nehézség, hogy az árucsere törvénye nem magyarázza meg közvetlenül a tőke és bérmunka közötti cserét, sőt, úgy tűnik, hogy ellentmond ennek, addig Malthus azáltal oldja meg a nehézségeket, hogy az áruk vásárlását (cseréjét) a tőke és bérmunka közötti cserévé változtatja. Amit Malthus nem ért meg, az az egy-egy áruban benne foglalt munka teljes mennyisége, és a benne foglalt megfizetett munka mennyisége közötti különbség. Éppen ez a különbözet képezi a profit forrását. A továbbiak során Malthus szükségképpen odajut, hogy a profitot abból vezeti le, hogy az eladó az árut nem azon az áron felül adja el, amennyibe az *neki* kerül (a tőkés pedig ezt megteszi), hanem a fölött

[1] *Marx.* Theorien über den Mehrwert. III. köt. 8—9. old.

az ár fölött, amennyibe *kerül*, tehát az elidegenítésből származó profit vulgáris szemléletéhez jut, s az értéktöbbletet onnan vezeti le, hogy az eladó az árut értékén *felül* (tehát több munkaidőért, mint amennyi benne foglaltatik) adja el. Amit így egy áru eladójaként nyer, azt egy másik áru vásárlójaként elveszti, s egyáltalában nem érthető, hogy az áraknak ilyen általános névleges emelésével mit lehet a valóságban «profitálni». Nevezetesen, hogyan gazdagodik ezáltal a társadalom egésze, hogyan jönne létre ezáltal egy valóságos értéktöbblet vagy többlettermék. *Bárgyúan stupid elképzelés ez!*"[1] (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Ámbár Ön, Graziadei elvtárs, némileg másképpen építi fel elméletét, mint ahogyan a hírhedt Malthus tette, útja végén pontosan ugyanoda lukad ki, ahová Malthus, tudniillik, hogy a profitot az elidegenítésből, az áruk forgalmából magyarázza. S ezzel megkapta Marxtól a választ nemcsak erre a sajátos elméletére, hanem egész „logikus és történelmi" elméletére.

Ezzel a dolog el is lenne intézve, ha nem annyira komoly cáfolat, hanem inkább szórakoztatás céljából nem lennénk kénytelenek ismertetni azt a következtetést, amelyet Graziadei elméletéből levon. Kitűnik, hogy eddigi, a marxizmus-leninizmusra támaszkodó politikánk hamis volt! Sürgősen meg kell változtatnunk, és politikánk alapjául a *fasizmust* kell megtennünk. Mert ha meg akarjátok tudni, miben áll az igazi kommunizmus, úgy figyeljetek ide:

A marxizmus szerint a profit a meg nem fizetett munkából származik, tehát a munkások terhére nyerik. Ez azonban csak *egy* tény. Graziadei szerint ugyanis részben a munkások, részben pedig a fogyasztók terhére nyerik. Ez *két* tény. Tehát:

„A tőkés társadalom bírálata azáltal, hogy két súlyos tényre támaszkodhatunk egy helyett, nem gyengül, hanem erősödik ... Ha egyszer a két jelenség ... alátámasztja egymást, mindkettő azonos értelemben felhasználható.

Az első jelenség — tehát az a tény, hogy ők (a munkások) nem tudják megakadályozni, hogy az ártöbblet kizárólag a

[1] *Marx.* Theorien über den Mehrwert. III. köt. 9—10. old.

tőkéseknek jusson — emeltyűként szolgálhat azoknál, akik, miután kénytelenek áruba bocsátani munkaerejüket, érzékenyebbek a problémának ezen oldala iránt (munkások, parasztok, magánalkalmazottak) . . .

A második jelenséget — tehát azt a tényt, hogy a fogyasztók kénytelenek támogatni egy igazságtalanságot — hasonlóképpen értelmezhetik a középosztályok és középrétegek . . . S a kommunizmusnak mint politikai iskolának éppen az az egyik jellemvonása, hogy elismeri a dolgozó középrétegek jelentőségét is, és igyekszik kielégíteni az ő érdekeiket és érzelmeiket is"[1].

Miben különbözik ez a fasizmus ideológiájától? Mussolinitól Hitlerig az egész fasizmus az alatt az ideológiai lobogó alatt küzd, hogy a harcot nem a *termelő*tőke, hanem a kereskedelmi tőke ellen kell folytatni, amely az árakat a fogyasztók terhére felsrófolja. A fasizmus ezzel az ideológiával éppen a középrétegeket akarja *lépre csalni*. Graziadei szerint a mi politikánk, amely arra irányul, hogy megnyerjük a dolgozó rétegeket szövetségesnek a proletariátus forradalmi harcában — tökéletesen azonos a fogyasztó-ideológiával, a fasisztáknak a középrétegek lépre csalására irányuló kísérleteivel!

Teljesen igazunk volt tehát akkor, amikor bevezetőnkben azt állítottuk, hogy talán a forradalom jelenlegi szakaszának jellege indította Graziadeit arra, hogy előálljon a marxizmus revíziójára irányuló írásaival. Csak annyit kell változtatnunk ezen a megállapításon, hogy nem talán, hanem egészen bizonyosan így áll a helyzet . . .

Moszkva, 1925 augusztus 1.

Megjelent a Под знаменем марксизма c. folyóirat 1925. évf. 12. és az 1926. évf. 1—2. számában; továbbá az Unter dem Banner des Marxismus c. folyóirat 1925/26. évf. 3. és az 1928. évf. 4/5. számában.

[1] *Graziadei.* Il Prezzo. 38—39. old.

A MECHANIKA ÉS A DIALEKTIKA NÉHÁNY ALAPFOGALMÁRÓL

Buharin mechanikus világnézete és az ezen alapuló társadalomelmélete, amely jelenleg a jobboldali elhajlás világnézete és társadalomelmélete, már bírálatot kapott marxista irodalmunkban. De mégsem állíthatjuk, hogy végleg lelepleződött. Filozófiai gyökereit még nem tártuk fel teljesen. Ez szolgáljon mentségemül arra, hogy cikkemben még egyszer visszatérek rá. Engedjék meg, hogy most Buharin elméletének azzal a két *alapfogalmával* foglalkozzam, amelyeknek döntő jelentőségük van a „mechanika—dialektika" antitézis szempontjából: az *erő* és a *rendszer* (az egész és részei) fogalmával.

Ami az első fogalmat illeti, Buharin elvtárs, mint tudjuk, a *belső ellentmondást* — a dialektikának ezt a „lelkét" (ahogy ő maga nevezi) az *erők antagonizmusára**, az *ellentmondások harcát* pedig, a dialektikus mozgásnak és fejlődésnek ezt a kulcsát az *ellentétes irányú erők harcára* vezeti vissza. A dialektikát úgy jellemzi, mint a változás, a szüntelen mozgás elméletét, s ennek a szüntelen mozgásnak és változásnak okaként a belső ellentmondást, a belső ellentmondások harcát jelöli meg, majd így folytatja:

„Ez a tétel kétségtelenül helyes. Valóban, képzeljük csak el egy pillanatra, hogy a világon *nem ütköznének össze semmiféle erők* [Az én kiemelésem. — *R. L.*], nem volna közöttük semmiféle harc, a különböző erők nem irányulnának egymás ellen. Mit jelentene ez? Azt jelentené, hogy az egész világ a *mozdulatlan egyensúly* állapotában, vagyis a tökéletes és abszolút

* A mechanicisták antagonizmuson a testek között ható erők tisztán külső ellentmondásait értik.

stabilitás, a teljes nyugalom állapotában van, amely kizár mindennemű mozgást. Hol van nyugalom? Nyugalom ott van, ahol az összes alkotóelemek, az összes *erők* [Az én kiemelésem. — *R. L.*] olyan viszonyban vannak egymással, hogy nem kerül sor semmiféle összeütközésre, ahol nincs semmiféle kölcsönhatás . . ., hiányzik *az egymással küzdő, egymással összeütköző erők ellentéte,* ahol semmi sem zavarja meg az egyensúlyt, ahol . . . abszolút stabilitás uralkodik. Mi azonban már tudjuk, hogy a valóságban «minden mozog, minden folyik». A valóságban nincs nyugalom, nincs abszolút stabilitás"[1].

A belső ellentmondásnak az erők antagonizmusára, az ellentmondások harcának a különböző irányú erők harcára való redukálását, minden félreértés elkerülése végett, később a következő „szigorú" formulában foglalja össze:

„A különböző irányú erők «harca», «ellentmondásai», vagyis antagonizmusa az, ami a mozgást feltételezi"[2].

Buharin elvtárs idézett nézetének bírálói már hangsúlyozták, hogy a dialektikus belső ellentmondásnak a különböző irányú erők antagonizmusára való redukálása nem dialektikus, és ellentmond a marxizmus-leninizmus szellemének. Több ízben idézték Leninnek azt a megjegyzését is, amelyben Lenin az ellentmondásnak ezt az antagonizmussal való azonosítását „rendkívül pontatlannak" nevezi:

„Rendkívül pontatlan. Az antagonizmus és az ellentmondás egyáltalán nem egy és ugyanaz. Az első eltűnik, a második megmarad a szocializmusban"[3].

Ellentmondás pl. a modern társadalom *társadalmi* termelőerői és a kisajátítás egyéni, kapitalista formája, vagyis a kapitalista termelési viszonyok közti ellentmondás. Ez az ellentmondás a szocializmusban eltűnik, de csak azért, hogy más ellentmondásoknak adjon helyet. Hogy milyenek lesznek ezek az ellent-

[1] *Buharin.* Theorie des historischen Materialismus. (A történelmi materializmus elmélete.) Verlag der kommunistischen Internationale 1922. 73. old.
[2] Ugyanott, 77. old.
[3] Lenini Gyűjtemény. XI. köt. 357. old. (oroszul).

mondások, azt ma még nem tudhatjuk pontosan. De ilyen ellentmondás lesz a természet és a társadalom között, ez azonban nem ölt politikai formát, mert nem létezik majd kizsákmányolás. Ha ilyen vagy másféle ellentmondások a szocializmusban nem léteznének, akkor nem lenne továbbfejlődés, mert „az ellentmondás az, ami előrevisz". Ez azonban lehetetlen; a szocialista társadalom tovább fog fejlődni, sőt hasonlíthatatlanul gyorsabb ütemben fog fejlődni, mert a szocialista társadalomban eltűnnek a fejlődést gátló jelenlegi akadályok. Antagonizmus pl. az osztályok antagonizmusa, a város és a falu, a szellemi és a fizikai munka antagonizmusa stb. Mindezek az antagonizmusok az előbb említett ellentmondásból fakadnak, s a szocializmusban el fognak tűnni; sőt nem csak ezek az antagonizmusok fognak eltűnni, hanem általában mindenféle antagonizmus. A kapitalizmus — mint Marx gyakran hangsúlyozza — *antagonisztikus* társadalmi alakulat. De egyúttal az utolsó olyan társadalmi forma, amely antagonizmuson alapul. A szocialista társadalomban természetesen fennmaradnak az ellentmondások, de nem lesznek antagonizmusok, a szocialista társadalom nem lesz antagonisztikus társadalmi alakulat.

Egyébként Buharin elvtárs részéről az ellentmondásnak és az antagonizmusnak ez az azonosítása *nemcsak egyszerű pontatlanság*; ez szorosan hozzátartozik minden mechanikus világnézethez. (Magától értetődik, hogy itt a [klasszikus] mechanikáról mint tudományról beszélek, nem pedig az olyan mechanikai mozgásról, amely ugyanúgy dialektikusan megy végbe, mint minden a világon. Ez a továbbiakra is vonatkozik, valahányszor mechanikáról, a szilárd testek mechanikájáról stb. van szó.) Az a helyzet, hogy *éppen a newtoni mechanika a legjobb esetben is csak antagonizmust ismer, de nem ismer tulajdonképpeni értelemben vett ellentmondást, s még kevésbé belső ellentmondást.* A mechanika minden belső ellentmondást kettéhasít, valamiféle *külső* dologgá, a különböző irányú külső erők antagonizmusává változtat. De amit a klasszikus newtoni mechanika mint külső erőviszonyt tekintett, azt a modern természettudomány és a dialektika úgy tekinti, mint belső állapotot, mint *belső folyamatot, éspedig nemcsak a világrendszer egészében, hanem minden egyes esetben is.* Ezzel összefüggésben az „erő" fogalma olyan

jelentést nyer, amin egyenesen lemérhető, ki a dialektikus és ki nem, ki van a régi mechanika álláspontján és ki nem; ki volt képes követni a természettudományok legújabb átalakulásait és ki nem. Az erő fogalma nem játszik említésre méltó szerepet sem a dialektikában, sem a modern természettudományokban. A dialektikában jóformán semmi szerepe sincs, legfeljebb mint képletes kifejezés. A modern természettudományokban még ott kísért annak a múltnak a maradványaként, amikor a természettudomány még mechanikus volt, s ez még nincs elég távol ahhoz, hogy túlhaladott legyen, bár a sorsa végérvényesen beteljesedett . . . Amilyen mértékben elmélyülnek az átalakulások a természettudományokban, s minden ágára kiterjednek, olyan mértékben fogják elhagyni az „erő" fogalmát.

Ezen a fogalmon lehet lemérni, ki és milyen mértékben dialektikus, és mennyire követi a természettudomány haladását. A következő „mechanikai", „newtoni" törvényt állíthatjuk föl: *a dialektika fordítottan aránylik az erőfogalom használatától való távolság négyzetéhez.* Minél nagyobb szerephez jut a dialektika, annál kisebb jut ennek a fogalomnak, és mennél több a szerepe az erő fogalmának, annál kevesebb a dialektikának.

Arra a körülményre, hogy az ellentmondásoknak az antagonizmusra való redukálása szorosan hozzátartozik minden mechanikus világnézethez, fényesen rávilágít a marxizmus történetének egyik ismert epizódja. Buharin elvtárs világnézete teljesen megegyezik egy olyan ember világnézetével, akit nemcsak a marxizmus történetéből ismerünk jól, hanem mint a mechanikus világnézet egyik legjelentősebb képviselőjét is. Ez az ember: E. Dühring, aki annak idején *szó szerint* ugyanazt állította, amit Buharin akar dialektikaként elénk tálalni. Buharin és Dühring között csupán az a különbség, hogy az utóbbi *következetes.* Dühring sohasem állította azt, hogy az erők antagonizmusa dialektika; ellenkezőleg, kereken kijelentette, hogy:

„A lét logikai alaptulajdonságairól szóló első és legfontosabb tétel az *ellentmondás kizárására* vonatkozik"[1].

„Az ellentétes irányban egymással mérkőző erők antago-

[1] Idézi *Engels.* Anti-Dühring. Szikra 1950. 123. old.

nizmusa éppenséggel a világ és lényei létezésében folyó minden akciónak alapformája"[1].

A természetben folyó minden akciónak eme alapformája nevében Dühring következetesen tagadja az ellentmondások mindennemű lehetőségét. Az ellentmondás Dühring szerint értelmetlenség, abszurdum:

„Az ellentmondás oly kategória, mely csak gondolati kombinációhoz, de semmiféle valósághoz nem tartozhatik. A dolgokban nincsenek ellentmondások, vagy más szavakkal: a reálisnak elismert ellentmondás maga az értelmetlenség csúcspontja"[2].

Majd így folytatja:

„Az elemek és egyének erőirányának ez ellentétes volta azonban a legtávolabbról sem esik egybe az ellentmondás-abszurdumok gondolatával . . ."[3]

Ezt a világnézetet Dühring „antagonista világsematikának" nevezi, amelybe „becsempészték" az „ellentmondás dialektikájának jó otrombán faragott fabábját". Miben különbözik Buharin világnézete Dühring „antagonista világsematikájától"? Engelsnek ezt a „világsematikát" értékelő válasza egyúttal Buharin világnézetének is szigorú, de igazságos értékelése.

„. . . ha valaki Hegelnek «A lényegről szóló tan»-át az ellentétes irányban, de nem ellentmondásokban mozgó erők lapos gondolatáig süllyesztette le, legjobban teszi, ha kitér e közhely minden alkalmazása elől"[4].

Ami pedig a második fogalmat, a „rendszer" fogalmát illeti, ez éppen olyan fontos szerepet játszik a mechanikus világnézetben, mint az erő fogalma, sőt rendkívül szorosan összefügg az utóbbival. Minden mechanikus világnézet arra kényszerül, hogy olyan „rendszernek" fogja fel a világot, amely részekből, elemekből tevődik össze, és amely részeket, elemeket „ilyen vagy olyan módon" „erők" tartanak össze.

---

[1] Idézi *Engels*. Anti-Dühring. 123. old.
[2] Idézi ugyanott.
[3] Idézi ugyanott.
[4] *Engels*. Anti-Dühring. 126. old.

Buharin elvtárs pl. ezt mondja:

„Bármely dolgot, legyen az kő, élőlény, emberi társadalom vagy valami egyéb, úgy tekinthetünk, mint valami egészet, amely egymással összekapcsolt részekből (elemekből) tevődik össze; más szóval ezt az egészet úgy tekinthetjük, mint a *rendszert*"[1].

„Rendszeren" tehát olyan „egészet" ért, amely egyes részekből tevődik össze, illetve ezekből jön létre. A részektől függ, hogy mily módon megy végbe az egésszé való egyesülés.

„Minden rendszer alkotórészekből (elemekből) tevődik össze, amelyek ilyen vagy olyan módon összekapcsolódnak egymással. A társadalom emberekből, az erdő fákból és bokrokból, a kőhalom kövekből, a csorda az egyes állatokból stb."[2]

A későbbiek során részletesen kimutatjuk, hogy ez az álláspont éppúgy elválaszthatatlanul hozzátartozik mindennemű mechanikus világfelfogáshoz, mint az erő fogalma, és éppen úgy távol van a dialektikától. De már az a tény is, hogy Buharin elvtárs ezt az álláspontot Bogdanovtól, a mechanikus világfelfogás tipikus képviselőjétől vette át, azt bizonyítja, hogy ez az álláspont elválaszthatatlan a dolgok mechanikus felfogásától. Nézzük meg, hogyan írja le maga Buharin elméletének létrejöttét Leninnel folytatott levelezésében:

„Bogdanov azelőtt a *filozófia* elismerésének álláspontján állt. Most *megsemmisíti* a filozófiát (nem arról beszélek, hogy helyesek-e a nézetei vagy helytelenek, hanem ezeknek a nézeteknek a jellemzéséről). Bogdanov szerint a tektológia* a filozófia *pótanyaga*.

Gondolatmenete a következő:

1. *Bármit* felfoghatunk úgy, mint rendszert, vagyis mint meghatározott típusú összefüggés elemeit . . ."

Lenin erre Buharinnak ezt válaszolta:

„Bogdanov félrevezette *Önt*, átváltoztatta (verkleidet), és igyekezett *más mederbe terelni* a régi vitát. Ön pedig lépremegy!"

[1] *Buharin.* Theorie des historischen Materialismus. 76. old.
[2] Ugyanott.
* Szerkezettan.

Jellemző, hogyan reagál erre Buharin:

„De éppen ez az, amit *be kell bizonyítani.*

Véleményem szerint itt *lényegében véve* valóban nincs filozófia, és a tektológia valami egészen más, mint empiriomonizmus.

Nem olyan könnyű engem rászedni ilyen dolgokban"[1].

Buharinnak még bizonyíték kell ahhoz, hogy olyasvalaki, mint Bogdanov, aki egész életében filozófiával foglalkozott, és végül idealista, reakciós filozófiai nézeteknél kötött ki, továbbra is kitart a maga filozófiája mellett. Foglalkozhatik-e valaki tudománnyal, és különösen társadalomtudománnyal anélkül, hogy — tudatosan vagy öntudatlanul — valamilyen filozófiára támaszkodna? S feltehető-e, hogy Bogdanov nem alapozza *tudatosan* egy bizonyos filozófiára társadalmi elméleteit, vagy hogy lemondott régi filozófiájáról, amely ellen Lenin és Plehanov harcolt? Buharin bekapta a horgot, és azt hiszi, hogy Bogdanov tektológiájában lényegében nincs semmiféle filozófia. Pedig éppen az ellenkezője az igaz: noha Bogdanov azt állítja, hogy minden filozófiát megsemmisített, *lényegében* mégis van filozófiája, éspedig egészen határozott filozófiája — az empiriomonizmus, a machizmus. És hiába erősködik Buharin, hogy „ilyen dolgokban" nem olyan könnyű őt rászedni, mégiscsak léprement, és nem vette észre, hogy „csak más mederbe terelték a régi vitát".

Itt most természetesen nem az a fontos, hogy Buharin átvette Bogdanovnak azt a nézetét, hogy a kőtől az emberi társadalomig a világon minden ilyen vagy olyan módon egymással összekapcsolt részekből vagy elemekből áll. A kérdés lényege a további fejtegetés során világosodik meg, s látni fogjuk, hogy a szóban forgó nézet, bármilyen ártatlannak tűnjék is, teljesen ellentmond a dialektikus világnézetnek, s különösen a társadalomról szóló marxista tanításnak: éppen ez a nézet az egyik gyökere annak, hogy miért nem tudja megtalálni Buharin elvtárs a maga társadalomelméletében a helyes osztályálláspontot, és miért nem képes kifogástalan osztályelméletet nyújtani.

[1] Lenini Gyűjtemény. XII. köt. 385. old. (oroszul).

I. AZ ERŐK ANTAGONIZMUSA ÉS AZ ELLENTMONDÁSOK HARCA

Kezdjük az „erő" fogalmának vizsgálatával. Először is azért, mert, amint láttuk, ennek a fogalomnak döntő szerepe van Buharin elvtárs világnézetében, másodszor azért, mert a másik fogalom, a rendszer fogalma szorosan összefügg az előbbivel. Kimutatjuk, hogy az erő fogalma elválaszthatatlan a régi mechanikától, amely enélkül nem lehet meg, és vele áll vagy bukik. A továbbiakban pedig kimutatjuk, hogy a dialektikában és a modern természettudományokban az erő fogalmának nincs, vagy csak másodrendű szerepe van: inkább azt fejezi ki, hogy nem ismerünk valamely folyamatot, semmint azt, hogy kielégítő ismereteink vannak róla.

Ezt már Engels is megállapította, és jóval a természettudományok jelenlegi forradalma előtt óva intett ennek a fogalomnak a használatától:

„. . . mert ezeknek a jelenségeknek «meglehetősen bonyolult feltételeivel» még *nem* vagyunk tisztában, éppen ezért folyamodunk itt néha az erő szóhoz. Ezzel tehát nem tudásunkat fejezzük ki, hanem a törvénynek és hatásmódjának természetéről való tudásunk *fogyatékosságát*. Ebben az értelemben, mint egy még kideritetlen oksági összefüggés rövid megjelölése, mint nyelvi szükségmegoldás, a köznapi használatban még tűrhető. Ami ezen túlmegy, ártalmas"[1].

A mechanikában azonban az erő fogalma egészen más szerepet játszik, mint amire Engels itt korlátozni akarja. A mechanikában az „erő" éppen az az eszköz, amely a világ oksági összefüggéseit megvilágítja, a mechanika ennek a fogalomnak komoly tudományos jelentőséget tulajdonít, a mechanika tisztázottnak és megoldottnak tekinti a tényleges oksági összefüggést, ha az általa vizsgált jelenségeket, vagyis a mechanikus mozgásokat sikerült visszavezetnie valamilyen erőre mint a mozgás okára, ha valamilyen erő segítségével megmagyarázta őket.

---

[1] *Engels.* A természet dialektikája. Szikra 1952. 91. old.

Lássuk, hogyan jellemzi pl. Einstein a mechanikus világnézetet:

„Amíg a fizika azon az úton haladt, amelyet Newton jelölt ki számára, addig a következő felfogás uralkodott a fizikai realitásról: az anyag reális, és csak olyan változásoknak van alávetve, amelyeket mint térbeli helyváltoztatást gondolhatunk el. Mozgás, tér és idő reális formák. Minden olyan kísérletet, amely a tér realitását tagadja, megcáfol a tehetetlenség jelensége . . .

Newton rendszerében van még egy harmadik önálló tényező, amely a realitás alapját képezi: azok az *erők*, amelyek az anyagi részecskék között egymásra hatnak, és amelyek *kizárólag ezeknek a részecskéknek kölcsönös helyzetétől függnek*. Ezeket az erőket úgy tekintették, mint amelyek teljes egészében kötve vannak a részecskékhez, és *a térben változatlan törvény szerint vannak elosztva*.

A XIX. század fizikájának felfogása szerint kétféle anyag létezik: a nehéz anyag és az elektromosság; a nehéz anyag részecskéi a nehézkedési erő révén, Newton törvénye szerint hatnak egymásra, az elektromosság részecskéi pedig a Coulomb-féle erők révén, mindkét esetben a távolság négyzetével fordított arányban. *Ugyanakkor ennek vagy amannak az anyagnak a részecskéi közt ható erőknek a természetéről nem volt semmilyen határozott elképzelésük.*

Azt tartották, hogy az abszolút térnek nincs semmilyen tulajdonsága. A teret úgy képzelték el, mint valami színpadot, ahol az anyagi részecskék színjátéka lejátszódik. Ennek megfelelően Newton a fénynek az üres térben való terjedését azzal a hipotézissel magyarázta, hogy a fény ugyancsak anyagi részecskékből áll, melyek kölcsönhatásba lépnek a nehéz részecskékkel.

Newton tehát az anyagi részecskéknek még egy harmadik, noha a másik kettőtől határozottan különböző fajtáját is feltételezte." (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

A mechanikus világnézetnek ebből a jellemzéséből elsősorban azokat a részeket emeljük ki, amelyek megvilágítják, milyen

szerepet játszott az erő fogalma a mechanikában. Einstein szerint ez a szerep a következő: az erő a fizikai realitás alapját képező önálló tényező; az erő a világ anyagi részecskéi *között* hat, s kizárólag ezeknek a részecskéknek kölcsönös helyzetétől függ; az erők az anyagi részecskékhez *vannak kötve*, s a térben egy *változatlan törvény szerint vannak elosztva*. Ugyanakkor „az anyagi részecskék között ható erőknek a természetéről nem volt semmilyen határozott elképzelésük".

Teljesen azonos módon jellemzi az erő szerepét Planck fizikus „Einführung in die allgemeine Mechanik" című munkájában, amely 1921-ben jelent meg, tehát ennek a tudománynak legújabb álláspontját fejezi ki:

„A természetben nem anyagi pontokkal, hanem véges kiterjedésű anyagi testekkel van dolgunk. Azonban minden testet felfoghatunk úgy, mint igen sok anyagi pontból álló komplexumot, és a testek mechanikai tulajdonságainak különbségeit visszavezethetjük arra, hogy a testek egyes pontjai különböző erővel hatnak egymásra. Ebben az esetben az anyagi testek mozgástörvényeinek kérdése is az anyagi pontok rendszerének mechanikájára van visszavezetve.

Ebből a szempontból a természetben az anyagi pontok közt ható erőkön kívül egyáltalában semmilyen más mechanikai erő nem létezik. Minden anyagi pont azoknak az erőknek az eredői szerint mozog, amelyek a világmindenség valamennyi egyéb pontjáról rá hatást gyakorolnak. Ha egyszer egy olyan erőről van szó, amelyet egy egész test fejt ki, vagy amelynek egy egész test van kitéve, akkor azt nem szabad szó szerint venni, hanem csak mint rövidített kifejezésmódot értelmezni. A valóságban a testnek csak egyes pontjai lehetnek egyrészt az erők kiinduló pontjai, másrészt az erők támadási pontjai. Ugyanis minden erő egy meghatározott anyagi A pontról egy másik meghatározott anyagi B pontra hat.

Ezért a természet összes erői párosával koordinálhatók egymással, minthogy minden egyes erőnek az az erő felel meg, amely a második pontból, a B-ből az első pontra, az A-ra hat; két ilyen egymással megegyező erő, a hatás és az ellenhatás egyenlő-

ségének elve szerint, *egyenlő nagyságú és ellentétes irányú*"[1]. [Az én kiemelésem. — *R. L.*]

Itt a mechanikában használatos erőfogalomnak néhány újabb jellemvonásával találkozunk. Minden test csupán egy „pontrendszer", amelyet azok az erők tartanak össze, melyek az ezt a rendszert alkotó pontok *között* hatnak. Ezek az erők párosával koordinálhatók, és két pont között mindkét erő egyenlő nagyságú és ellentétes irányú. Ez a magyarázata annak, hogy miért jöhetnek létre „pontrendszerek", illetve testek; ugyanis az egyenlő nagyságú, de ellentétes irányú erők önmagukat és a testeket egyensúlyban tartják.

Először is ezért *oka* mindig az erő a mozgásnak.

„. . . Általában mindennemű mozgás esetén a mozgás okának az erőt jelöljük, és az erő nagyságát az általa előidézett gyorsulással arányosnak tételezzük fel"[2].

Másodszor pedig ebből az következik, hogy a mechanikának az a feladata, hogy feltárja azokat az *erőket*, amelyek valamilyen egyensúlyban levő testet mozgásba (gyorsulásba) hoznak:

„Tekintsünk adottnak egy tetszés szerinti kiterjedésű, nyugalmi állapotú szilárd testet, amelynek bizonyos meghatározott pontjaira, a «támadási pontokra» meghatározott erejű és irányú erők hatnak. Az a kérdés, hogy ezek az erők milyen feltétel mellett egyenlítődnek ki, vagy ha ez a feltétel nem jön létre, akkor milyen erő vagy erők szükségesek ahhoz, hogy az egyensúly helyreálljon"[3].

Így vázolja Planck a mechanika feladatát, és ha ehhez még azt a jellemvonást is hozzátesszük, hogy tetszőleges pontrendszer mozgását a mechanika a *szilárd testek* mechanikájára vezeti vissza, akkor egy teljes világképet kapunk, amelynek jelenlegi célunk szempontjából ezek a legfontosabb mozzanatai:

Van abszolút tér és abszolút idő. A térben végtelen mennyiségű

[1] *Planck.* Einführung in die allgemeine Mechanik. (Bevezetés az általános mechanikába.) 1921. 105. old.
[2] Ugyanott, 10. old.
[3] Ugyanott, 106. old.

anyagi pont van, amelyeket ez az abszolút tér abszolút elválaszt egymástól. De maga a tér csak abban az értelemben függ össze velük, hogy magában foglalja őket, csupán „színpad", ahol a színjátékuk lejátszódik, a világfolyamatban semmi egyéb része nincs. A tér mozdulatlan, az abszolút nyugalom és tétlenség állapotában van. Minden pont a világtér összes többi pontjainak behatása alatt áll. A mozgás oka az erő, amely az általa előidézett gyorsulással arányos. Az anyagi pontokat kizárólag azok az „erők" hozzák egymással kapcsolatba, amelyek *köztük* hatnak, anélkül hogy az őket elválasztó abszolút üres tér megszűnne elválasztani őket. (Távhatás, minden erő az „üres" téren át közvetlenül hat a távolba.)

A pontokat elválasztó térköz egészen kicsivé válhat, de sohasem tűnhet el teljesen. Két pont közötti mindkét erő egyenlő nagyságú, de ellentétes irányú: ez a hatás és az ellenhatás egyenlőségének elve, és *az erőknek ez az antagonizmusa, vagyis ellentétes irányú volta az egyetlen „ellentmondás", amely a világban hat.* Az anyagi test csupán anyagi pontok rendszere, amelynek erői *kiegyenlítik* egymást.

Egy olyan világképpel van dolgunk, amely *szöges ellentétben áll* mind a materialista világnézettel, mind pedig a modern természettudományokkal. A dialektika is, a modern természettudomány is a világ eredeti egységéből indul ki, és nem a szétdaraboltságából.

Ami a modern természettudományt illeti, a legutóbbi, de még korántsem befejezett forradalmak után még igen távol van attól, hogy valamennyire is zárt világképet nyújtson. Egy jellemvonása azonban már most igen élesen és világosan kirajzolódik, éspedig az, hogy a legújabb fizikai világkép kiinduló pontja szemben áll a mechanikus világképpel. A mechanikában a realitás végső alapja, mint láttuk, az abszolút tér és az anyagi pontok. A megszakítás nélküli, alaktalan, passzív, mozdulatlan tér és a benne mozgó anyagi pontok reménytelenül izolálva vannak egymástól, de ugyanez a sorsuk az anyagi részecskéknek is, minthogy ezeket az abszolút tér szintén *elvileg* elválasztja, izolálja egymástól. Éppen emiatt van szüksége a mechanikának az erő fogalmára; azért, hogy valamilyen módon leküzdje ezt az izoláltságot, és eljusson a világnak valamiféle egységéhez. A klasszikus

mechanikának mindezeket az elképzeléseit sorra *kiszorította* a modern fizika, és a régiségtárba helyezte. Hogy ez miért és hogyan történt, arról Einstein a következőket mondja (közvetlenül az imént idézett sorok után):

„Ezért egyáltalán nem csodálkozunk azon, hogy a newtoni rendszernek éppen az új fényelmélet adta meg a kegyelemdöfést. Ez az elmélet a fény hullámelmélete volt . . . Eleinte a fizikusok nem vették észre, hogy mekkora rést ütött ez az elmélet a korábbi nézetek rendszerének szilárd épületén. *Ez az elmélet a valóságban megcáfolta azt a régebbi felfogást, hogy minden realitást úgy foghatunk fel, mint a részecskéknek a térben való mozgását.* Kiderült, hogy a fényhullám nem egyéb, mint az üres tér[1] rezgési állapota, tehát bebizonyosodott, hogy a tér nem egyszerűen csak színtere a fizikai jelenségeknek.

A világéter hipotézise e rést eltakarta, és meggátolta azt, hogy észrevegyék. E szerint a hipotézis szerint van egy harmadik fajta anyag, az éter, amely minden létezőt áthat, és az egész teret betölti. Nem vették észre, hogy ez a hipotézis arra kényszerít bennünket, hogy magát a teret is feladjuk. Ha ugyanis az éter olyanfajta anyag, amelyet sehonnan se lehet eltávolítani, akkor azt bizonyos fokig azonosítják a térrel. *A fény ily módon olyan dinamikus folyamattá válik, amelynek a dolog lényegénél fogva maga a tér alá van rendelve. Így született meg, mint a newtoni fizika törvénytelen gyermeke, a mezőelmélet.*"

A mezőelmélet a newtoni fizika „törvénytelen gyermeke", mert annak tökéletes ellentéte. A „mező" Newton régebbi „abszolút tere". De az utóbbival ellentétben — amely csupán

[1] „Üres" téren a modern fizikusok nem egy newtoni üres teret értenek, ahol semmi nincsen, hanem egy olyan teret, amelyben *nehéz* anyag nem található. Ez a következőkből válik világossá. Hogy az „üres" tér azonos az éterrel, az nekünk, dialektikus materialistáknak, minden további nélkül világos. A fizikusok megtartják ezt a szót mint a newtoni világfelfogás örökségét, és természetesen megtartják az idealista filozófia hatására. Ez azonban nem akadályoz meg bennünket abban, hogy e mögött a hibás és filozófiailag téves kifejezés mögött a *lényeget* felfedjük. Ugyanez vonatkozik a „mezőre", amivel rövidesen foglalkozni fogunk és aminek a lényegét szintén megvilágítjuk.

„színpadul" szolgált az anyagi részecskék színjátékának, anélkül hogy ebben a színjátékban maga is részt vett volna — a „mező" elválaszthatatlanul össze van kötve egy dinamikus folyamattal, „amelynek a dolog lényegénél fogva maga a tér alá van rendelve". Tehát amíg a mechanikus világfelfogás szempontjából az erő két test kölcsönös viszonya, amelyek az abszolút téren, vagyis a tátongó *mélységen* keresztül hatnak egymásra, mintegy kezet nyújtanak egymásnak — addig a mezőelmélet *radikálisan* megszünteti ezt az abszolút elszigeteltséget, az anyagi részecskéknek és testeknek ezt az elidegenülését, helyreállítja a *világ* belső kapcsolatát és *egységét*. Az „anyagi részecskék" között mindenütt ott van a „mező", és a testek, a mezőelmélet szerint, nem távolból hatnak egymásra, hanem oly módon, hogy mindegyik test vagy mindegyik anyagi részecske átadja a maga hatását a környező térnek, a mezőnek (éternek), mellyel *elválaszthatatlanul összefügg*, s ez a tér továbbítja azután ezt az átvett hatást a legközelebbi részecskének. S ezzel meg is szűntek az olyan fogalmak, mint az abszolút üres tér, az ettől és egymástól izolált anyagi részecskék, a távolba ható erők stb. fogalma, szóval a newtoni mechanika valamennyi alapfogalma.

Ez a világnézet abban különbözik a newtoni világnézettől, hogy az utóbbi *szétforgácsolt* világképet ad, a modern természettudomány ezzel szemben a világjelenségek egységén alapul, a világot mint eredeti egységet fogja fel. H. Weyl ezt mondja erről:

„Ezt a világképet aligha nevezhetjük még dinamikus világképnek, mert itt a mező *nem valamilyen, a térrel szemben álló tényező révén jön létre, és nem is hat egy ilyen tényezőre*, hanem — kizárólag saját törvényét követve — csendes és folytonos áramlásban levőnek kell felfogni. Teljes egészében a kontinuitáson alapul; még az atommagok és elektronok sem végső, változatlan elemek, amelyeket *a természeti erők kívülről mozgatnak*, hanem maguk is állandóan szétterjednek, és rendkívül finoman folyó változásoknak vannak kitéve."

S ehhez még hozzáteszi:

„*Itt nincs üres tér*; az a feltevés, hogy a mező tértarto-

mányt [Raumgebiet] bocsát ki magából, képtelenség"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Üres tér nincs, mert a „mező" maga a tevékeny, aktív, dinamikus folyamatban levő, szüntelenül mozgó *éter*, amelylyel az anyagi testek elszakíthatatlan *egységben és kölcsönhatásban* vannak. Az „üres" és a „telt", ez a Démokritosz kora óta merev ellentét a fizikában, „a teljesen általános és egységes természetismeret kiegészítő vonásaiban"[2] oldódik fel, relativizálódik, vagyis *dialektikusan* oldódik föl. Az üres csupán *viszonylag* üres, vagyis csak más tulajdonságokkal rendelkezik, mint a telt, mint azok az elektronok és protonok, általában a nehéz anyag, amely csak sajátságos képződmény az éterben, és nem pedig „a természeti erők által kívülről mozgatott elem".

Az éternek és az anyagi részecskéknek, az éter és az anyagi részecskék törvényszerűségeinek ez az egysége, más szóval *a világ egysége* az egész modern természettudománynak éppen úgy eredménye, mint amennyire újonnan feltárt kiinduló pontja. Einstein pl. erről a következőket mondja:

„A század elején a fizikusok kezdték belátni, mennyire tarthatatlan az a dualisztikus elmélet, amely kétféle alapvető fizikai valóságot tételezett fel: egyrészt a teret, másrészt az anyagi részecskéket. Egészen természetes, hogy kísérletek történtek arra, hogy az anyagi részecskéket mint a tér képződményeit fogják fel, vagyis mint olyan helyeket, *ahol a tér rendkívül összesűrűsödött*. A részecskéknek a térelmélet alapján való ilyen elkülönítése a tudomány legnagyobb vívmánya lenne, de minden erőfeszítés ellenére ezt a célt nem érték el. Sőt, be kell vallanunk, hogy ez a dualizmus ma még határozottabban jut kifejezésre, mint tíz évvel ezelőtt..."

Einsteinnek ez az utóbbi megjegyzése ma már korántsem teljesen helytálló. A modern fizika fáradhatatlanul munkál-

---

[1] *H. Weyl.* Philosophie der Naturwissenschaft. (A természettudomány filozófiája.) 130., 131. old. — Talán említenünk sem kell, hogy Weyl könyvéből kizárólag azért idéztünk, hogy megvilágítsuk a mező fogalmát, egyébként azonban nem értünk egyet a kontinuitásról és a diszkontinuitásról vallott felfogásával.

[2] *A. Haas.* Materiewellen und Quantenmechanik. (Anyaghullámok és kvantummechanika.) 178. old.

kodik azon, hogy helyreállítsa a világ egységét, amelyet Newton és a klasszikus mechanika szétdarabolt, és de Broglie, Schrödinger, Dirac stb. kvantummechanikája óta napról napra közelebb jut ehhez a célhoz. Ez a szakértők *egyöntetű véleménye*. B. Jordan pl. a következőket mondja:

„Az elektronok és az éter kölcsönhatásának problémája ma már más formában merül fel, mint Lorentz elmélete idején, amikor *az elektronok bizonyos fokig idegen testként úszkáltak az éterben*"[1].

Vagy hallgassuk meg Max Bornt:

„A kvantummechanikának éppen az a sajátossága, hogy nem választ határozottan két egyformán jogosult elképzelés (korpuszkulák és hullámok) között, hanem az egyiknek látszólagos győzelme után ismét visszahelyezi jogaiba a másikat, és mindkettőt egy magasabb fokú szintézisben egyesíti"[2].

De a részecskék és a hullámok régi antitézisének ez a megszüntetése nem egyéb, mint az anyag és az éter antitézisének a megszüntetése, amint ezt A. Haas egész világosan kifejti:

„A legújabb fizikára jellemző, hogy megsemmisíti az ellentmondást a részecskék és a hullámok között — *következésképpen az anyag és a fény között*"[3].

Vagy más helyütt még világosabban!

„Az *anyag* és a *fény* (a szó tágabb értelmében)[4] ellentéte az atomelmélet fejlődésének legújabb eredményei következtében jelentősen enyhült. Az anyag leglényegesebb megkülönböztető jegyei, elsősorban a *diszkontinuitás* és bizonyos meglevő *mozgásmennyiség* a *fényre* is jellemző; és viszont az anyagnál is megtalálhatók a fény *hullám*tulajdonságai. A modern fizikában a korpuszkuláris és a hullám-elképzelések

---

[1] *Jordan*. Charakter des Quantenphysik. (A kvantumfizika jellege.) Lásd Die Naturwissenschaften, 1928. 41. szám.

[2] *M. Born*. Ueber den Sinn der physikalischen Theorien. (A fizikai elméletek értelméről.) Lásd Die Naturwissenschaften, 1929. 6. szám.

[3] *A. Haas*. Materiewellen und Quantenmechanik. 123. old.

[4] Vagyis a fény, elektromosság, mágnesesség stb., röviden az éter, amelynek különböző mozgásai ezek a jelenségek.

ma már nem a fizikai tudományok teljesen különböző ágainak fő témái; ellenkezőleg, ezek *a teljesen általános és egységes természetismeret kiegészítő vonásait képezik*"[1].

Az anyag és az éter ellentéte eltűnik, s e kettő — a dialektika nyelvén szólva — *nem egyéb, mint az egységes világ mozgásának ellentétes mozzanata.*

A mechanika által szétdarabolt világnak ez az egyesítése, amely a modern fizika műve, csupán a betetőzése Maxwell, a modern mezőelmélet megalapítója nézetének, aki megingathatatlanul meg volt győződve a világ egységéről. „Matter and motion" c. kisebb munkájában a következőket mondja:

„Minél világosabbá válnak a térre és az időre vonatkozó fogalmaink, annál határozottabban meggyőződünk arról, hogy mindaz, amire dinamikai elméleteink vonatkoznak, *egy egységes rendszerben összefügg egymással*"[2].

Ha az említettekhez még hozzávesszük azokat a vonásokat, amelyeket a relativitás-elmélet nyújt számunkra, akkor az előbb vázolt mechanikai világszemlélettel ellentétben a következő világképet kapjuk:

Abszolút tér nincs, mint ahogy nincs abszolút idő sem. Tér és idő szorosan összefügg egymással, és szorosan függ az anyagtól és az anyag mozgásától. Tér és idő az anyag mozgása szerint alakul, s ezért csak relatív tér és relatív idő létezik, mert minden konkrét mozgás viszonylagos, relatív mozgás, jóllehet maga a mozgás, mint az anyag elválaszthatatlan tulajdonsága, egyúttal abszolút tulajdonsága. A tér nemcsak passzív, minden sajátosságot nélkülöző színpada a világ eseményeinek, hanem *létformája* az anyagnak, amely a maga formáját fő tevékenységi módja, *létezési módja*, vagyis mozgása révén változtatja. Ugyanez vonatkozik az időre. A fizikai jelenségek nem szorítkoznak egyszerűen az anyagi részecskék, a testek stb. helyváltoztatására; az anyagi részecskék, a testek stb. elválaszthatatlan egységben vannak az éterrel*, melyből mint

[1] *A. Haas.* Materiewellen und Quantenmechanik. 178. old.
[2] *Maxwell.* Matter and motion. (Anyag és mozgás.) 92. old.
* Az „éter" fogalma helyett a mai fizikában a „mező" fogalma használatos.

elektronok, protonok, molekulák, testek, égitestek *sűrűsödés* útján, az éter összecsomósodásaként, *csomópontjaiként* jönnek létre, mellyel azonban továbbra is feloldhatatlan *egységben* és *kölcsönhatásban* állnak. Ezért nincs semmiféle „erő", amely az egymástól elszigetelt részecskéket és testeket eredetileg összekapcsolta és *mozgásba hozta* volna: az éter, a nehéz anyag (az atomtól az égitestekig) egy önmagában összefüggő egészet alkot, amely nem részekből áll elő, mint ahogyan a mechanika feltételezi, hanem fordítva, az anyag különböző formáira és ezeknek különféle mozgásformáira esik szét, de ugyanakkor nem veszti el összefüggését az egésszel. *Az erő-kategória a mozgásban oldódik fel*, amely önmagának oka, s mint ilyen, nem szorul semmiféle külső „erőre", mint okozóra.

Az anyag, a mozgás, a tér és az idő a modern természettudományban tehát nem válik szét, hanem *egységes egészet* alkot: a tartalom és a forma egységét. De éppen ez volt mindig a *dialektikus* világnézet. Például már Hegel megállapítja:

> „Lényege (a mozgásé) az, hogy a tér és idő közvetlen egysége . . . A mozgáshoz tér és idő tartozik . . ." „A teret és időt anyag tölti be . . . Amiként nincs mozgás anyag nélkül, úgy anyag sincs mozgás nélkül"[1].

Tér és idő az anyag létformái, mint ahogy a mozgás az anyag létezésének *módja*, amely éppúgy elpusztíthatatlan, mint maga az anyag, és az anyagtól elválaszthatatlan. A dialektika és a modern természettudomány számára a természet — ismételjük — egységes egész, vagyis nem anyagi *pontokból tevődik össze*, amelyek egymástól el vannak választva, és tulajdonképpen lényegében sohasem olvadnak össze igazi, valódi, *belső* egységgé, legfeljebb csak *külsőleg* kerülhetnek közel egymáshoz, az *erők egyensúlya* révén, s ilyenkor „anyagi pontrendszert", vagyis testet alkothatnak. Ellenkezőleg: az eredetileg *egységes világfolyamatból* sajátos, időleges folyamatok válnak ki, *anélkül azonban, hogy akár egy pillanatra is elveszne az összefüggés az egésszel, az univerzális világfolyamattal.* Minden egyedi jelenség (és bizonyos értelemben minden, amit megismerünk, ilyen jelen-

[1] *Hegel.* Naturphilosophie. (Természetfilozófia.) 65., 67. old. Idézi *Engels.* A természet dialektikája. 255. old.

ség, mert a világ történéseinek végtelen és végtelenül bonyolult összességét csak úgy foghatjuk fel, ha az egyes jelenségeket elkülönítjük) csupán a világmindenség összefüggő mozgásából az *adott pillanatban és adott helyen elkülönülő vagy reflexióink által elkülönített* egyedi jelenség. A valóságban az egész természet öröktől fogva megbonthatatlan egység, *egységes* egész [totalitás]. Ami pedig az „érzékelhető anyagot" és a testeket, a mechanika „anyagi pontjait" illeti, ezek nem öröktől fogva valók, a világ épületének nem végső téglái, amelyeket az „erő" cementjének *kívülről* kell összetartania, egyensúlyban tartania, nehogy a világ darabokra hulljon, hanem annak a „nem érzékelhető" anyagnak a *csomópontjai*, amely megszakítás nélküli, zárt, összefüggő *folytonosságot* alkot, és amelyben a diszkrét (elkülönülő) anyag (az elektronok, protonok, atomok stb.) és a testek eredetileg a belső, dialektikus ellentmondás útján, az *anyag önmozgása* és az *egységes hasadása* útján jönnek létre.

A dialektikus materializmusnak már jóval a fizikában lezajlott legújabb forradalmakat megelőzően ez volt az álláspontja. Nézzük meg, mit mond Engels, akinek lángelméje az atomelmélet kérdéseiben is megnyilatkozott, és aki olyan időben védte ezt az álláspontot, amikor a mechanikus világnézet szinte osztatlanul uralkodott.

„Az új atomisztika abban különbözik minden előbbitől, hogy ... nem *csupán* azt állítja, hogy az anyag *diszkrét* [elkülönülő] részekből áll, hanem azt, hogy a *különböző fokoknak* megfelelő diszkrét részek (éter-atomok, vegyi atomok, tömegek, égitestek) különböző *csomópontok*, amelyek az általános anyag *különböző minőségi létezési formáit* feltételezik, — *egészen addig a formáig, ahol nincs nehézkedés s csak taszítás van*"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Tehát a dialektika számára nincsenek olyan „erők", amelyek a világ egymástól elszakított és *elvileg* szétválasztott, sőt mi több, izolált részeit merőben külső, térbeli módon összekapcsolnák anélkül, hogy valaha is valóságos belső egységet teremtenének; a *világ legbelsőbb lényegében egységes, és csak az anyag*

[1] *Engels.* A természet dialektikája. 302—303. old.

önmozgása az, amely a létnek és a mozgásnak minőségileg különböző formáivá való kibontakozása által hoz benne létre hasadást, anélkül azonban, hogy megszüntetné a belső egységét. A világ egysége pedig anyagiságában van. Ennek az anyagnak a mozgása kovácsolja az anyagot, az anyag különböző formáit, a teret és az időt a tartalom és a forma felbonthatatlan dialektikus egységébe (a mozgás, a tér és az idő relativitása); ez a mozgás az, amely az egyes folyamatokat az egységes világfolyamatról leválasztja, és az anyagot fejlődése során mind magasabb formák felé viszi.

A klasszikus mechanika nem ismeri, és nem is ismerheti a világnak ezt a belső egységét. Nem ismeri, és nem is ismerheti az anyag önmozgását, az egységes kettéhasadását, a világ fejlődését. A mechanika nem ismeri, és nem is ismerheti a belső ellentmondást.

A mechanika felfogása szerint a világ eredetileg anyagi pontokból tevődik össze. Ezek a pontok nem folyamatok, hanem a szó régi értelmében felfogott atomok: merev, elszigetelt pontok, melyeknek egyetlen tulajdonsága, hogy erővel rendelkeznek. Csak a *különböző* pontok erői lehetnek irányukat tekintve különbözők, egymással ellentétesek. A már idézett Planck pl. a következőket mondja:

> „Az anyagi pontot természetesen meg kell különböztetnünk a geometriai ponttól. Az utóbbit teljesen az a hely jellemzi, ahol van, míg az előbbit ezenkívül anyagának tulajdonsága is; az anyagi pontokat általában nemcsak mennyiségileg, hanem minőségileg is különbözőknek kell tekintenünk"[1].

A mechanikának azonban el kell vonatkoztatnia ettől a különbségtől. A mechanikában minden anyagi pontot csak mennyiségileg vesznek tekintetbe; és ami jelen esetben még fontosabb számunkra — minden pontnak *ellentmondásmentesnek* kell lennie. Valóban, minden pont csak *egyetlenegy* erővel rendelkezik. Ha több erőt foglalna magában, akkor nem lehetne *egy* pont, a mechanika nyomban több pontra bontaná, több pont létezését tételezné fel, az egy pontot több, térbelileg különálló pontra hasítaná.

[1] *Planck.* Einführung in die allgemeine Mechanik. 2. old.

Így volt ez az atommal is. Amíg az atomot végső egységnek fogták fel, addig a régi mechanika szempontjából minden rendben volt. De mióta felfedezték, hogy az atom egy egész rendszer, bonyolult mozgások bonyolult folyamata, a mechanika és a mechanikusan gondolkodó természettudósok keresni kezdték ennek a rendszernek „végső egységeit", vagyis azokat az anyagi pontokat (elektronokat, szubelektronokat stb.), amelyeknek „erői" a rendszert „egyensúlyban" tartják. Szerencsétlenségükre az atom eredménytelenné teszi minden olyan fáradozásukat, hogy ezeket a mozgásokat megmagyarázzák. Az elektron nem tűri, hogy kizárólag „anyagi pontnak", „diszkrét testecskének" fogják fel, és nem engedelmeskedik a régi mechanika törvényeinek. Az elektron dialektikusan ellentmondó egységet alkot az éterrel, és magatartását csak olyan elméletek segítségével magyarázhatjuk meg, amelyek ezt a *belső egységet* tekintetbe veszik, és az elektront az éter *csomópontjának* fogják fel — olyan csomópontnak, amely dialektikusan egyesíti magában a test és a hullám tulajdonságait. A régi mechanika itt csődöt mond, és a természettudós kénytelen elismerni, hogy

„teljesen felesleges és helytelen minden olyan fizikai rezgésfolyamatot, amely valamely mennyiség periodikus váltakozásából áll, mechanikus rezgésként felfogni"[1].

De ha minden anyagi pont csak egyetlen erővel rendelkezhet, akkor hol kerül *bele* az ellentmondás? Az anyagi pont *ellentmondásmentes*, és *az erők antagonizmusa csak a pontok között* jöhet létre. Az *ellentmondás ily módon antagonizmusra redukálódik*, vagyis erő ellentétes erőbe *csak kívül*, csak más anyagi pontban ütközhetik. A mechanikában nincs belső ellentmondás, hanem csak ellentétes erők vannak, és az ellentétes irányú erők nem hatolhatnak egymásba, mert két abszolút különálló anyagi pontban vannak. Az erők antagonizmusa teljesen külső, és sohasem belső antagonizmus. Buharin elvtárs szerint — éppen mechanikus világfelfogása következtében — az ellentmondás szintén antagonizmusra: az erők antagonizmusára, az erőknek *két*, egymástól idegen és örökre idegen „rendszer"

[1] *A. Haas*. Materiewellen und Quantenmechanik. 26. old.

— pl. a természet és a társadalom — közti külső, ellentétes irányára redukálódik, amelyek sohasem hathatják át egymást, sohasem alkothatnak szintézist.

Ezért a régi mechanika kénytelen volt feltételezni az erők távolbahatását, amely akkor is távolbahatás marad, ha nem égitestek, hanem anyagi pontok hatnak egymásra. Az utóbbiakat az abszolút tér abszolút elválasztja egymástól, sohasem olvadhatnak valóságos egységgé, sohasem érintkezhetnek valóban egymással. A Nap és a Föld, akárcsak az anyagi világ legparányibb pontjai, örökre *elidegenedtek* egymástól, és csak távolból, vagyis kívülről hatnak egymásra. Ez az erők távolbahatását feltételező, érthetetlen elgondolás akkor sem válik érthetőbbé, ha — a Nap és a Föld helyett, amelyeket sok millió kilométer és egy olyan világtér választ el egymástól, amelyben semmi sem történik, s egymásra hatniok kell — egymáshoz sokkal „közelebb" levő pontokat veszünk alapul. „Közel" és „távol" — fölöttébb relatív fogalmak. A Nap és a Föld távolsága csak egy macskaugrás egyes csillagok távolságához képest, amelyek százezer fényévnyi távolságra vannak tőlünk (a fény körülbelül 300 000 kilométert tesz meg másodpercenként); másrészt pedig az elektronok nincsenek közelebb az atommaghoz, mint a Föld a Naphoz (természetesen az atom-méretekhez viszonyítva). A távolbahatás a világ szétforgácsolásának érthetetlen, de elkerülhetetlen eredménye; az antidialektikus, mechanikus világnézetnek antimaterialista, antidialektikus következménye. De ez már régen túlhaladott álláspont, és az erő fogalmával együtt, amellyel szorosan összefügg, el kell tűnnie. Ezért mondja Planck a távolbahatásról a következőket:

„...miként évszázadok kitartó munkájára volt szükség ahhoz, hogy megszokják a közvetlen távolbahatás fogalmát, ugyanúgy sikerülni fog megszabadulni ettől a szokástól, mihelyt valóban megállapítást nyer, hogy ez a fogalom elavult"[1].

De maga az erő, amely egy pontban hat, a pont számára merőben *külsőleges*. Az erő az anyagi pontnak egyetlen tulajdonsága, melyet a mechanika kénytelen elismerni. A mechanikának

[1] *Planck*. Das Prinzip der Erhaltung der Energie. (Az energia megmaradásának elve.) 3. kiad. Leipzig—Berlin 1913. 274. old.

el kell ismernie ezt a tulajdonságot, hogy megmagyarázhassa a *nyugalmat* és a *mozgást*, jobban mondva a test gyorsulását. Mert *a mechanika számára nem a mozgás az anyag mozgásának „immanens" módja, hanem a nyugalom.* Mozgás a nyugalomból csak az „erő" behatására jön létre; olyan anyagi pont, amelyben nem volna jelen erő, vagy olyan test, amely nem volna kitéve erőbehatásnak, a nyugalom vagy az egyensúly állapotában volna; ugyanis az erő a mozgás *oka*. Newton óta mindig ez volt a mechanika felfogása.

Newton igen jól megérezte, hogy ez a felfogás a mozgást merőben véletlenszerűvé, megmagyarázhatatlanná változtatja. Makacsul kitért az elől a kérdés elől, hogy a gravitáció miért egyetemes világtörvény, és mindig hangsúlyozta, hogy a nehézkedés ugyan az anyagnak általános tulajdonsága, de *nem lényeges tulajdonsága*[1].

Éppen azért, mert a mozgás és annak oka, az erő, teljesen véletlenszerű, a mechanika szempontjából megmagyarázhatatlan tulajdonság, Newton nem fogadhatta el az energia megmaradásának törvényét. Az eleven erő megmaradásának tételét (az energia megmaradásának törvényét ebben a formájában már régóta ismeri a mechanika) Newton azon az alapon vonja kétségbe, hogy minden test „abszolút szilárd" atomokból áll, hogy valahányszor az ilyen atomok összeütköznek egymással, a mechanikai energia egy részének veszendőbe kell mennie; ily módon az erő összmennyisége állandóan csökkenőben van, *úgyhogy a világnak a maga fennmaradásához időről időre szüksége van megújuló isteni impulzusra*[2]. Tehát az erő az anyagtól idegen tulajdonság, az erő a mozgás oka.

Hegel határozottan elvetette a jelenségeknek az „erő" fogalmának segítségével való magyarázatát. Az „Enciklopédiá"-ban pl. a következőket mondja:

„Azt szokták mondani, hogy az *erő természete* maga *ismeretlen* és csak nyilvánulását ismerjük meg. Egyrészt az *erő* egész *tartalmi meghatározása* ugyanaz mint a *nyilvánulásé*, egy jelenségnek egy erőből való magyarázata ezért üres tauto-

[1] Lásd *Newton*. Philosophiae naturalis... III. köt. 4. old.
[2] *Newton*. Optica. 322. old.

lógia. Ami tehát állítólag ismeretlen marad, valójában csakis a magára irányuló-reflexió üres formája, amiben egyedül különbözik az erő a nyilvánulástól — egy forma, amely éppúgy jól ismert valami. Ez a forma a tartalomhoz és a törvényhez, amelyek állítólag egyedül a tapasztalatból ismerhetők meg, nem teszi hozzá a legcsekélyebbet sem. Azt is kijelentik mindenütt, hogy ezzel semmit sem akarnak állítani az erőről; nem lehet belátni, miért vezették be az erő formáját a tudományokba"[1].

Sem Hegel, sem Engels nem ismerte el, hogy a jelenségeket az „erő" fogalmával meg lehet magyarázni, s még kevésbé ismerték el az erőt a mozgás okának. Ezzel szemben Buharin elvtárs hajszálra lemásolja a mechanikát. A mechanika azt mondja: az erő a mozgás oka, Buharin pedig: „A különböző erők antagonizmusa határozza meg a mozgást."

Ez teljesen egyezik a mechanikával. És ezt nevezi definíciójában dialektikának!

Ez megegyezik a mechanikával, de viszont nem egyezik a dialektikával. Mert a mechanika továbbá éppen abban különbözik mind a dialektikától, mind pedig a modern természettudománytól, hogy a mechanikában a mozgásnak kell hogy valamilyen oka legyen, a nyugalom pedig a világ létezésének őseredeti módja (abszolút nyugalmú tér, abszolút nyugalmú éter; ha ilyen abszolút nyugalmat nem tapasztalunk, akkor feltételezzük, hogy a világtér valamely, számunkra ismeretlen helyén létezik egy ilyen abszolút nyugalmú test — pl. Karl Neumann hipotézise), *a dialektikában és a modern természettudományban ellenben a mozgás — éppen ellenkezőleg — az anyag eredeti, immanens tulajdonsága, mindennek, többek között a (viszonylagos) nyugalomnak is oka, de neki magának nincs oka.* Az anyag éppúgy elképzelhetetlen mozgás nélkül, mint a mozgás anyag nélkül. Az anyag és a mozgás megbonthatatlan belső egységet alkot, akár a dolog és a dolog tulajdonságai, vagy a tartalom és a forma, vagy a létező és létezésének módja. A mozgás nem az anyag *külső járuléka*, a mozgás nem szorul magyarázatra (és *nem* magyarázható) — a mozgás az anyag létezésének módja.

[1] *Hegel.* Enciklopédia. Akadémiai Kiadó. Budapest 1950. 218. old.

Engels a következőket mondja erről:

„A *kölcsönhatás* az első, amit észlelünk, ha a mozgó anyagot nagyjában és egészében, a mai természettudomány szemszögéből nézzük. A mozgásformák egész sorát látjuk, mechanikai mozgást, hőt, fényt, elektromosságot, mágnesességet, vegyi összetételt és bomlást, a halmazállapotok átmeneteit, szerves életet; ezek mind, ha a szerves életet *egyelőre* még nem tekintjük, átmennek egymásba, kölcsönösen meghatározzák egymást, itt ok, amott okozat alakjában jelentkeznek, de úgy, hogy a mozgás végösszege valamennyi változó formában ugyanaz marad (Spinoza tétele: *a substantia causa sui* [oka önmagának] — nagyon jól fejezi ki a kölcsönhatást). A mechanikai mozgás hőbe, elektromosságba, mágnesességbe, fénybe stb. csap át és vice versa [megfordítva]. Igy igazolja a természettudomány azt, amit Hegel mond (hol?), hogy a kölcsönhatás a dolgok igazi causa finalis-a [végső oka] . . . Csak ebből az egyetemes kölcsönhatásból kiindulva juthatunk el a valóságos oksági viszonyhoz. Hogy az egyes jelenségeket megértsük, ki kell ragadnunk őket az általános összefüggésből és elszigetelten kell szemügyre vennünk őket, *akkor* a váltakozó mozgások közül az egyik okként, a másik okozatként fog megjelenni"[1].

A modern természettudományok, amelyek sorra igazolják a dialektika valamennyi tételét, igazolják a mozgásról mint az anyag abszolút, immanens létezési módjáról szóló dialektikus tételt is. A legújabb felfedezések tömegéből most csupán kettőt emelünk ki.

A múltban, amikor még a régi mechanika uralkodott, azt tartották, hogy abszolút zérus fokon megszűnik minden mozgás, minden energiakészlet, vagyis lehetségesnek tartották az abszolút nyugalmat. *Nernst* német fizikus azonban felfedezte, hogy az atom belsejében abszolút zérus fokon is tovább folytatódnak a különböző mozgások, és ezért a fényéter az abszolút hőmérsékleti skála 0°-án is óriási rezgésenergia-készletet tartalmaz. Nernst ezt az energiát zérus-energiának nevezte[2].

[1] *Engels.* A természet dialektikája. 241—242. old.
[2] Lásd *Nernst.* Die Weltanschauung im Lichte der modernen Wissenschaft. (A világnézet a modern tudomány fényében.) 44., 76. old.

Azóta ezt a felfedezést számos más tény is megerősítette. Például Fermi olasz fizikus felfedezte, hogy nemcsak zérus-energia van, miként Nernst kimutatta, hanem van *zérus-nyomás* is, vagyis kiderül, hogy az anyag abszolút zérus fokon sem szűnik meg hatni[1].

Másrészt *Arthur Compton* angol fizikus 1923-ban talán még ennél is fontosabb felfedezést tett, amikor kimutatta, hogy ha a fénykvantumok elektronokkal ütköznek össze, nemcsak az energia megmaradásának a törvénye marad érvényben, hanem a mozgásmennyiség megmaradásának törvénye is[2]. Mellékesen, ez az úgynevezett „Compton-hatás" nemcsak a mozgásnak mint az anyag elválaszthatatlan létezési módjának elpusztíthatatlanságát bizonyítja, de véget vet a fizikusok ama legújabb próbálkozásainak is, amelyek az okság törvényének tagadására irányulnak, mert kiderül, hogy az energia és a mozgásmennyiség megmaradásának törvénye még akkor is érvényesül, ha *egy* elektron *egy* fénykvantummal ütközik össze[3], vagyis pontosan megfigyelhető, egyedi esettel van dolgunk, nem pedig olyan tömegjelenségekkel, amelyeket csak *statisztikai* módszerrel számíthatunk ki.

Tehát nem az „erő" a mozgás oka, hanem maga a mozgás tűnik a jelenségeket általános összefüggésükből kiragadó, izoláló emberi megismerés számára hol oknak, hol pedig okozatnak. *A mozgás mint olyan abszolút* jellegének ismerete (az abszolút itt ok nélkülit is jelent), s egyúttal minden egyes mozgás, valamint a mozgás okai és okozatai viszonylagos feltételes jellegének ismerete, amely a dialektikának és a modern természettudománynak közös vonása, csak a dialektikus felfogás szempontjából érthető meg; a mechanikus felfogás számára ezek teljesen érthetetlenek. Azt, hogy az „erő" lényegében teljesen idegen attól az anyagtól, amelyben benne van; azt, hogy honnan jött és miért jelent meg, a mechanika szempontjából nem lehet megmagyarázni. Észerint az erő a mozgás *abszolút oka*, amely *sohasem* válhat okozattá. Ezért minden mechanika kénytelen — mint Newton példájából láttuk — feltételezni az első lökést[4],

[1] *A. Haas.* Materiewellen und Quantenmechanik. 136., 138. old.
[2] Ugyanott, 18. old.
[3] Ugyanott, 179. old. (jegyzet).
[4] Lásd *Engels.* A természet dialektikája. 283. old.

mert nem a mozgást, hanem a nyugalmat tekinti az anyag immanens tulajdonságának, és a mozgást úgy fogja fel, mint amit az erő idézett elő. Ilyenformán az erő mint abszolút és elsődleges ok, az istenhez vezet, akinek időről időre újra fel kell húznia a világmindenség óraszerkezetét. Ilyesfajta „első lökéssel" találkozunk Buharin elvtársnál is; ő ezt a szerepet a *természetre* osztja ki, amely állandóan újabb lökést ad a társadalom fejlődéséhez.

Ezzel szemben a dialektikus felfogás szerint az anyag és a mozgás megbonthatatlan egységet alkot: az egyik nem létezik a másik nélkül. Ha az anyag létezik, akkor hatnia kell, aktívnak kell lennie. Aktivitásának módja pedig a mozgás: egyidejűleg ok és okozat, s ugyanakkor sem az egyik, sem a másik; az anyag, amely általános kölcsönhatásban van, a mozgások, egybefonódások, változások, átmenetek, hasadások és szintézisek teljességében nyilvánul meg. Az anyagnak és a mozgásnak, a tartalomnak és a formának, a viszonylagos mozgásnak és a viszonylagos nyugalomnak ezt az eleven, belső kapcsolatát tépi szét a mechanika, elkülöníti egymástól az egység egyes mozzanatait, s holmi abszolúttá és önállóvá változtatja őket (pl. a hatást és az ellenhatást a klasszikus mechanika két különálló erőnek fogja fel, nem pedig dialektikusan, vagyis mint ellentmondásos mozzanatokat, mint az anyag elválaszthatatlanul összefüggő, ugyanakkor egymást kölcsönösen kizáró belső ellentmondásait).

Az anyag és a mozgás így elidegenedik egymástól: az egyik oldalra az anyag kerül, mint a nyugalom megtestesülése, a másik oldalra pedig az „erő", mint abszolút ok, miként a mozgás abszolút okozat, amely sohasem válhat okká. Világos, hogy ilyen felfogás esetén egy jóllehet belső ellentmondást tartalmazó, de egységes folyamat dialektikusan egybetartozó mozzanatai elszakadnak egymástól és önálló létre tesznek szert. Ugyanakkor az egységes folyamat belső, ellentmondásos mozzanatai külső jelleget nyernek, amelytől aztán a mechanikában már sohasem tudnak megszabadulni. *A belső lényeg, a belső ellentmondás kettéhasad, és ezáltal külsővé válik* — ez az erőkről vallott felfogás, ez a mechanika álláspontja.

A modern természettudomány mindinkább letér erről az

útról. Mi egyéb az energia megmaradásának és átalakulásának törvénye — a modern fizikának ez az alapvető törvénye, amely az utóbbi idők minden viharát kiállotta, sőt ma szilárdabb, mint valaha —, mi egyéb ez a törvény, mint az anyag mozgása különböző formáinak örök kölcsönhatása, amelyet Engels írt le? Tegyük az „energia" szó helyére a „mozgást", és pontról pontra megkapjuk azt a törvényt, amelyet a dialektika már jóval az energia megmaradásának és átalakulásának felfedezése előtt egyetemes világtörvénnyé nyilvánított. Ezért hangsúlyozza fáradhatatlanul Engels és Lenin, hogy az erő kategóriája *feloldódik* a mozgásban, hogy a világdinamika *forrása* minden létező *önmozgása*.

Már volt is, aki javasolta, hogy a mechanikában az erő fogalmát helyettesítsék az energia fogalmával:

„Napjainkban majdnem általánossá vált, hogy a mechanikát az erő és a gyorsulás arányosságával vezetik be... Az erőből azután levezetik a munkát, az energiát stb. Ezzel szemben áll a másik... felfogás, amely a mechanika csúcsára az energia (a munka, az eleven erő) fogalmát helyezi, és a többi alapfogalomnak, így az erő fogalmának is csupán másodrendű szerepet juttat... Úgy gondolom, előbb-utóbb ez a felfogás fog diadalmaskodni"[1].

Kimutattuk, hogy a modern természettudományokban az erő fogalma majdnem semmilyen szerepet sem játszik, lényegében csupán nyelvi szükségmegoldás, a még fel nem tárt okozati összefüggés rövidített kifejezése. A gravitáció, akárcsak az elektromágneses folyamat, nem egyéb, mint az anyag mozgása, amely „mezőt", „gravitációs mezőt", „elektromágneses mezőt" hoz létre, vagyis szüntelen kölcsönhatásban van az éterrel. A mező tulajdonságait ez a kölcsönhatás határozza meg (tér és idő). Ennek az elméletnek dialektikus lényegén mit sem változtat az, hogy Einsteinnél, és még inkább a relativitáselmélet egyes misztikus tolmácsolóinál (pl. Eddingtonnál) egyrészt az anyag különféle fajtái különböző mozgásformáinak, másrészt e mozgás sajátos formájának egységéről szóló dialektikus gon-

[1] *Planck.* Das Prinzip der Erhaltung der Energie. 169., 170. old.

dolat nem materialista, hanem absztrakt geometrikus kifejezést nyer, amennyiben ők a tér és idő formai tulajdonságainak okát nem az anyag mozgásában látják, hanem éppen ellenkezőleg, a térbeli és időbeli kontinuitás formáját tekintik a mozgás meghatározójának. A természet végül is kényszeríteni fogja a fizikusokat, hogy ezt ne csak dialektikusan, hanem dialektikus materialista módon fejezzék ki.

Ami pedig Buharin elvtársat illeti, ő, mint láttuk, teljesen a régi mechanika álláspontját vallja. S úgy gondolom, sikerült bebizonyítanom, hogy amikor a dialektikus ellentmondásokat az erők antagonizmusára redukálja, ez több mint pontatlanság, ez szorosan összefügg egész mechanikus világnézetével, elválaszthatatlan ettől, mint minden mechanikus világnézettől.

De ennek a mechanikus álláspontnak vannak bizonyos konzekvenciái általában a világ és különösen a társadalom szerkezetét illetően. Most pedig ezekre fogunk áttérni.

II. A TÁRSADALOM MINT A BOGDANOV-FÉLE „ELEMEK RENDSZERE", VAGYIS MINT MECHANIKAI PONTRENDSZER

Az a felfedezés, hogy az emberi test „sejtállam", ellentmond a látszatnak. Az ember látszólag oszthatatlan egység, „individuum". Ezért az említett felfedezés váratlanul érte a „józan észt", és a tudományos gondolat nagy diadala volt. Viszont mi sem „természetesebb", mi sem egyezik jobban a látszattal, mint az a felfogás, hogy a társadalom individuumokból tevődik össze. Szerencsére ez a látszat megegyezik a mechanika kiinduló pontjával. Ezért ebből indul ki Buharin elvtárs is.

Az imént már idéztük erre vonatkozó nézetét, de — az olvasó engedelmével — a kérdés még alaposabb megvilágítása érdekében ismét közöljük a megfelelő részt:

„Bármely dolgot — mondja Buharin —, legyen az kő, *élőlény*, *emberi társadalom* vagy valami egyéb, úgy tekinthetünk, mint valami egészet, amely *egymással összekapcsolt részekből* (elemekből) tevődik össze; más szóval ezt az egészet úgy tekinthetjük, mint a rendszert." (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Az emberi társadalomban ezek a részek vagy elemek, amelyekből minden összetevődik, természetesen az emberek:

„Minden rendszer alkotórészekből (elemekből) tevődik össze, amelyek ilyen vagy olyan módon összekapcsolódnak egymással. A társadalom emberekből, az erdő fákból és bokrokból, a kőhalom kövekből, a csorda az egyes állatokból stb."

Az emberek azonban a társadalomban nem „ilyen vagy olyan módon" vannak kapcsolatban egymással, hanem teljesen meghatározott módon: termelési viszony áll fenn közöttük. De mi a termelési viszony? Buharin szerint a következő:

„Amikor a termelési viszonyokat vizsgáljuk, ezeket a viszonyokat *az emberek térbeli elrendezésére* vezetjük vissza. Miben jut kifejezésre a viszony? Abban, hogy minden embernek. . . *megvan a maga helye*, akár a csavarnak az óraszerkezetben. Éppen ennek a *térbeli helyzetnek* — a «munka mezején» való helyzetnek — *a meghatározott volta* teszi ezt az «elrendeződést», ezt az «elosztást» *társadalmi* munkaviszonnyá. Természetesen minden dolog a térben foglal helyet és benne mozog. *De itt az emberek vannak kapcsolatban. . .*"[1] (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Tehát az emberek „viszonya" — „térben való elrendeződés", „a térbeli helyzetnek a meghatározott volta", az, hogy minden egyénnek „megvan a maga helye". Ez a térbeli elhelyezés a *társadalmi* viszony. Miért *társadalmi* viszony? Amikor a mechanika anyagi pontjai testet alkotnak, ezek a pontok „térbelileg elrendeződnek", mindegyiknek megvan a „meghatározott térbeli helyzete", minden pontnak megvan a maga helye. Miért nem keletkezik köztük társadalmi viszony? Vagy az erdő fái és bokrai között, a csorda állatai között? Azért, mert itt „emberek vannak kapcsolatban". „Természetesen minden dolog a térben foglal helyet", de itt emberek foglalnak helyet benne — mindössze ez a különbség a dolgok, illetve az állatok viszonya és az emberi viszonyok, a társadalmi viszonyok között. A tárgyak „alkotórészei" anyagi pontok. A társadalom „alkotórészei"

[1] *Buharin.* Theorie des historischen Materialismus. 165—166. old.

emberi pontok. Ezeknek a pontoknak a térbeli elrendeződése az egyik esetben kőhalmazt, a másik esetben élőlényt, a harmadik esetben társadalmat alkot. Ennyi az egész.

Egyébként az emberek sem túlságosan különböznek az anyagi pontoktól. Csupán „tevékeny organizmusok", a munkások „munkaerő *in natura*". Tehát a társadalom sem egyéb, mint „alkotórészek rendszere *in natura*"[1].

A társadalom nem egyéb, mint „munkaapparátus"[2], vagyis a gépi mechanizmus.

Emlékeznek, hogyan jellemeztük a mechanikus világfelfogást? Van tér és idő. Ebben a térben és időben anyagi pontok vannak, s ezeknek az anyagi pontoknak a térbeli elrendeződése alkotja a világfolyamat egész tartalmát. Az anyagi részecskék egymáshoz való viszonya, azok az erők, amelyekkel egymást vonzzák, kizárólag ezeknek a részecskéknek a térbeli helyzetétől függnek. Ennek a világnézetnek *hű másolatát* kapjuk az emberre, a társadalomra alkalmazva.

Marx már alaposan kigúnyolta azokat, akik minden sajátosságot, minden minőségi különbséget legyalultak, félredobtak és mennyiségi különbségre, térbeli elhelyezkedésre redukáltak, akik egyenlőségi jelet tettek a sajátos emberi viszonyok és a térbeli viszonyok közé.

„Ha egy dolog a másiktól bizonyos távolságban van, ez a távolság kétségkívül e két dolog viszonya; de ugyanakkor a távolság ettől a viszonytól különböző valami. Ez a tér kiterjedése, egy meghatározott hosszúság, mely ugyanúgy jelentheti két más dolog egymástól való távolságát, mint amennyire az összehasonlítottakét. De ez még nem minden. Amikor távolságról mint két dolog közötti viszonyról beszélünk, akkor magának a dolognak valamilyen «sajátságát», «tulajdonságát» tételezzük fel, amely lehetővé teszi számukra az egymástól való távolságot. Mi a távolság az A betű és egy asztal között? Ennek a kérdésnek nincs értelme. Ha két dolog egymástól való távolságáról beszélünk, térbeli különbségükre gondolunk. Feltételezzük, hogy mindkettő a térben van,

[1] *Buharin.* Az átmeneti korszak gazdálkodása. Moszkva 1921. 37. old.
[2] *Buharin.* Theorie des historischen Materialismus. 165. old.

hogy mindkettő a térnek egy-egy pontja. Ezeket *mint a térnek a részeit egymással egyenlővé tesszük*, s miután egyenlővé tettük, sub specie spatii [térbeli szempontból] mint a tér eltérő pontjait különböztetjük meg egymástól. Egységük térhez tartozásukban van"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Ha elvonatkoztatunk a dolgok valamennyi tulajdonságától, ha félreteszünk minden egyéb emberi viszonyt, ha az emberek közé, mint a „térnek létezői" közé egyenlőségi jelet rakunk, akkor valóban csak térbeli helyzetük fogja őket megkülönböztetni egymástól. Az emberek különböző térbeli pontokra redukálódnak, a tér részeivé válnak, és ez a térhez tartozás lesz az egyetlen viszony közöttük. Marx az imént idézett szavakhoz még a következő lábjegyzetet fűzi:

„Ha a geometria beérné azzal, hogy... azt mondja: a háromszög és a négyszög egyenlősége azt jelenti, hogy a háromszög a négyszögben, a négyszög pedig a háromszögben fejeződik ki, akkor nem jutna messzire"[2].

Nem jutna messzire, mert a háromszög és a négyszög egyenlőek lehetnek ugyan, pl. területük nagyságát tekintve, egyéb tekintetben azonban lényegesen különböznek egymástól, és ha eltekintünk a háromszögnek, illetve a négyszögnek ezektől a sajátos tulajdonságaitól, akkor még a geometriában se sokra jutunk. S még kevesebbre a mi esetünkben. Az emberek közti viszonyokat is teljesen elhanyagolhatjuk, az emberek térbeli elhelyezkedésére redukálhatjuk, de éppen a társadalomtudományban ezzel nem sokra jutunk.

Láttuk, hogy Buharin elvtárs *szóról szóra* átvette ezt a nézetet Bogdanovtól. E szerint a nézet szerint, amely a legapróbb részleteiben is egyezik a mechanika álláspontjával, nemcsak a követ, hanem az élőlényeket, sőt az emberi társadalmat is úgy kell felfogni, mint „elemek rendszerét", vagyis mint *részekből összetett* egészet. Ebből a szempontból nincs különbség ezek között a „dolgok" között. De már elég részletesen kimutattuk, hogy a mechanikának ez a kiinduló pontja nem egyeztethető

[1] *Marx*. Theorien über den Mehrwert. (Értéktöbblet-elméletek.) III. köt. Stuttgart 1910. 170—171. old.
[2] Ugyanott, 171. old.

össze sem a modern természettudománnyal, sem a dialektikával. A dialektika kiinduló pontja homlokegyenest *ellenkezik* ezzel. A dialektikus felfogás szerint a világnak mint egésznek, valamint a világ minden egyes folyamatának igazi *lényege* nem a „dolgok" „összetettsége", hanem *eredeti egységük*. A mechanika a világ és a dolgok *szétdaraboltságából* indul ki, a dialektika pedig az egységükből. Lenin szerint a dialektika *lényege* a következő:

„... a fejlődés általános elvét egyesíteni kell, egybe kell kapcsolni, össze kell egyeztetni a *világ*, a természet, a mozgás, az anyag stb. *egységének* általános elvével"[1].

Ezt az *általános elvet*, a világ, a természet, az anyag, szóval *általában minden létező* egységének elvét hangsúlyozza Lenin minden adódó alkalommal:

„Az egységes kettéhasadása és ellentmondó részeinek a megismerése... ez a dialektika *velejе*..."[2]

Való igaz, hogy Lenin szintén beszél itt az egységes „részeiről", de Buharinnal ellentétben ezeket a „részeket" az *egységes* kettéhasadásának eredményeként fogja fel. És valójában a mechanika és a dialektika, Buharin és a dialektikus materialisták vitájának egyáltalán nem az a fő kérdése, hogy vannak-e a dolgoknak „alkotórészei". Az ember sejtekből, a sejtek kémiai molekulákból, a molekulák atomokból, az atomok elektronokból és protonokból állnak, és így tovább. A társadalom osztályokból, az osztályok emberekből, az emberek sejtekből tevődnek össze, és így tovább az említett sorrendben. És bármit vegyünk, mindig ugyanazt a képet kapjuk. A dialektika nem tagadja azt, hogy ez vagy az az élőlény, ez vagy az a tárgy másikhoz kapcsolódhat, különböző kapcsolatokba léphet, de — mint Lenin mondja — ezt a fejlődést egyesíteni kell, össze kell kapcsolni, össze kell egyeztetni a világ egységének általános elvével, s ebből következik, hogy a rendszer nem kizárólag a részekből alakul ki, hanem az egységes is „részekre" hasad. A dialektika kiinduló pontja az egységes önmozgása, függetlenül a részektől.

[1] *Lenin*. Filozófiai füzetek. Szikra 1954. 244. old.
[2] Ugyanott, 339. old.

Más szóval nem szabad szem elől téveszteni az egész és a részek viszonyának a dialektikáját, nem szabad megfeledkezni arról, hogy ezek nem véglegesen megmerevedett, egymást kizáró fogalmak, ahogy a formális logika és a mechanika fogja fel őket.

A mechanikus felfogás teljesen figyelmen kívül hagyja azt a körülményt, hogy maguk a „dolgok" is, amelyek „részekből" állanak, szintén *egységek*, éspedig *különböző minőségű* egységek, és hogy ez az egységük, ez a minőségi különbségük az, ami *döntő* jelentőségű, nem pedig az a közös vonásuk, hogy valamennyien „részekből" tevődnek össze vagy részei valaminek. Az elektronok és a protonok atomot alkotnak, de az atom egység. Mint egység, *minőségileg más*, mint az őt alkotó elektronok és protonok; az atom kémiai elem — hidrogén, hélium, oxigén stb. Mint kémiai elem, sajátos törvényeknek megfelelően viselkedik. Mint ilyen egység, mint kémiai elem, molekulákat alkot, de minden molekula ugyancsak egy egység, amely *minőségileg* különbözik alkotórészeitől, az atomoktól: pl. a *víz* vagy valamilyen más kémiai *anyag* molekulája. A sejtek kémiai anyagokból állnak, tehát molekulákból is, de miként a molekulák, a sejtek is egyidejűleg alkotórészek és egységek, mégpedig *magasabb rendű egységek*, amelyek magasabb rendű törvényeknek engedelmeskednek; minden ilyen egység egyúttal dialektikus *csomópont*, amely minőségileg különbözik „alkotórészeitől" — csomópont, ahol a régi törvényszerűség *átmegy* egy újba. Ez az új minőség vagy új törvényszerűség se nem összege, se nem folytatása, se nem kombinációja vagy modifikációja az alkotórészek régi minőségének, illetve régi törvényszerűségének, *hanem teljesen új* minőség (illetve törvényszerűség), *nem lehet megérteni az alkotórészekből vagy azok törvényszerűségeiből kiindulva.* Az atommagok és az elektronok mozgásából nem kapjuk meg az atomok mozgástörvényeit, az atom *egészként* mozog, a maga *sajátos* mozgástörvényeinek engedelmeskedik, amelyek az őt alkotó részek mozgástörvényeit csupán alárendelt mozzanatként foglalják magukba. A molekulák más törvények szerint mozognak, mint az atomok, noha az utóbbiak a molekulán belül továbbra is saját törvényeik szerint mozognak. A molekulák pl. *lassabban* mozognak, mint az atomok (a hidrogén-molekula átlagos sebessége 0° C hőmérsékleten, 1 atm. nyomás mellett 1800 m másod-

percenként, az oxigén-molekula sebessége 450 m; az elektronok pedig, keletkezési módjuktól függően, az $^1/_{10}$—$^1/_3$ fénysebességet is elérik), és *hőhatást* keltenek. Másrészt éppen a molekulák határozzák meg az anyag számos tulajdonságát. Például Bohr munkatársai, Kramers és Holst dániai fizikusok a következőket mondják:

„Ha az anyag valóban önállóan létező részecskékből — atomokból és molekulákból — áll, akkor ennek a sajátosságnak nemcsak az anyag kémiai aktivitását, hanem egyéb tulajdonságait is meg kell határoznia. Ezek a tulajdonságok általában véve *különböző anyagoknál különbözők*; más szóval «molekuláris tulajdonságok», ezért feltehető, hogy sok esetben *nem az atomokat, hanem a molekulákat kell alapvető részecskéknek tekinteni a jelenségek megmagyarázásában*"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

A sejt nem egyes-egyedül és kizárólag a kémiai törvényeknek van alárendelve, hanem egységként mozog és fejlődik, s jóllehet, ezen az egységen belül az „alkotórészek" saját törvényszerűségeik szerint mozognak, de csakis a sejt fejlődésének alárendelt mozzanataiként. A sejt táplálékot vesz fel és anyagokat választ ki magából, szaporodik és érzékel, alkalmazkodik a környezethez, és ezt az alkalmazkodást átadja az *utódainak*, amire „alkotórészei" egyáltalán nem képesek. Az alkotórészek egyszerű „összekapcsolása" nem nyújt magyarázatot a sejtmozgás törvényeinek megértéséhez, mert a sejt különleges, teljesen *új egység*, és mozgástörvényei ennek az egységnek mint olyannak *specifikus* törvényei. Nézzük végül a társadalmat. A társadalom emberekből áll. Az emberek mint olyanok meghatározott természeti törvényeknek vannak alárendelve. De a társadalom olyan *egység*, amelynek egészen speciális mozgástörvényei vannak, és ezek megint csak nem a régi „kapcsolatok" összegét, se nem a folytatásukat, se nem a kombinációjukat vagy modifikációjukat alkotják, hanem valami teljesen új dolgot, új törvényszerűséget, amelynek alapját az új, dialektikus egység képezi, amely a csomópontokon létrejött.

[1] *Kramers—Holst.* Die Atomstruktur und die Theorie von Bohr. (Az atomszerkezet és Bohr elmélete.) 18. old.

A társadalom kétségkívül emberekből áll. Erre az igazságra szorítkozik Buharin elvtárs. De a társadalom osztályokból is áll. Mit tekintsünk hát a társadalom alkotórészeinek: az embereket vagy az osztályokat? Emberekből *tevődik össze*, avagy osztályokra *bomlik*-e a társadalom? Ha emberekből tevődik össze, ha az emberekből indulunk ki, akkor az emberek előbb osztállyá egyesülnek, majd azután az osztályokból tevődik össze a társadalom. Mit tekintsünk tehát a társadalom alkotórészeinek: az embereket vagy az osztályokat, vagy pedig mind a kettőt?

A társadalom azonban, mint tudjuk, történelmileg megelőzte az osztályokat, az osztályok a történelem későbbi termékei. Hogyan keletkeztek az osztályok? Az emberek egyesüléséből vagy pedig a társadalom széthasadásából, az egyes emberek mozgásának terméke-e, vagy pedig a társadalomnak mint egésznek, mint egységnek a mozgásaként, fejlődéseként jöttek létre? Az osztályok keletkezését és lényegét természetesen nem érthetjük meg, ha a *látszólagos* elemekből, az alkotórészekből indulunk ki; csak akkor érthetjük meg, ha a társadalmat olyan egységnek tekintjük, amely létrehozza a maga alkotórészeit, az osztályokat. Ez a folyamat tehát nem a részek összetevődése, hanem ellentmondó alkotórészekre való széthasadás, ezek a részek pedig korántsem az emberek, hanem az osztályok, rendek, szakmák stb. Más szóval, *a társadalom mozgása először létrehozza az alkotórészeket, amelyekre a társadalom szétesik; ezek az alkotórészek nem is léteznek az egész előtt, egyszerűen nincsenek az egészen kívül; ezek teljesen új részek, éppúgy, miként az egység, amelynek dialektikus mozgása létrehozta őket, szintén teljesen új egység ahhoz a régihez képest, ami az első pillantásra alkotórészének tűnik. Az egységes fajától függően* különféle alkotórészek jönnek létre, az egység jellege meghatározza az alkotórészek jellegét, az önmozgást végző egység létrehozza a *saját* alkotórészeit.

Vagy nézzük a fajok fejlődését. Ez a fejlődés az egyes sejtek fejlődésével kezdődött. A sejt osztódás útján fejlődik. *Mi* osztódik és mik az osztódás *termékei?* A sejt mint egység, mint sejt osztódik, emellett látszólagos alkotórészei, alkotóelemei, a kémiai anyagok, a molekulák, az atomok stb. ebben az osztódási folyamatban a sejt önmozgásának csupán alárendelt mozza-

natai maradnak. A *sejt* ismét csak *sejtekre* osztódik, vagyis mindkét „rész" sejt marad, az osztódás termékét az osztódó jellege határozza meg, az osztódás terméke *élőlény*, de olyan élőlény, amelynek *története* van, amely *fejlődött*. Az új sejt, a régi sejt mozgásának terméke, nem egyszerűen kémiai anyagok stb. összetevődése útján jön létre, hanem a régi sejtnek mint *egységnek* élettevékenységéből fakadó termék. Ennek az új terméknek a jellegét biológiai törvények, az alkalmazkodás, az öröklődés stb. határozzák meg.

Ezek a biológiai törvények azonban nem egyebek, mint a sejt, az élő anyag új mozgásformájának kifejeződései, amely hasadás útján létrehozza a maga „alkotórészeit". Így *differenciálódnak* a sejtek különféle sejtekre, amelyek azután különböző funkciókat töltenek be egy magasabb rendű élőlény szervezetében, s ennek a szervezetnek az alkotórészei természetesen szintén sejtek, de már *differenciált* sejtek, amelyeket a szerves élet folyamata hozott létre, s amelyek *szervekké* váltak az organizmusnak mint egésznek önmozgása révén. A sejtek a szervezetnek mint egésznek a törvényei szerint *differenciálódnak*, a szervezet maga hozza létre a maga *speciális* alkotórészeit — s nem ezekből keletkezik, nem ezekből tevődik össze, hanem éppen ellenkezőleg, ezekre differenciálódik. Bárhová tekintsünk is, mindenütt megtaláljuk ezt a *dialektikus kölcsönhatást* a „dolgok" és „alkotórészeik" között. Minden alkotórészekből áll, de ezek a részek *az egésznek ugyanolyan mértékben termékei, mint amennyire előfeltételei.*

Emberek nélkül nincs társadalom, de társadalom nélkül sincsenek emberek. Sejtek nélkül nincs állat, de állat nélkül sem differenciálódnak a sejtek szervekre stb. Lényeges különbség van azonban a magasabb rendű egység előfeltételeit képező „alkotórészek", és azok között az alkotórészek között, amelyeket maga az egység hozott létre, amelyekre az egység oszlik. Az előbbiek, jóllehet az új, magasabb rendű egység létrejöttének előfeltételei, ebbe az egységbe nem olvadnak bele, nem válnak „alkotórészeivé", hanem csupán *alárendelt mozzanatai* annak az elválaszthatatlan és megbonthatatlan, egy darabból öntött egységnek, amely, miután létrejött és a régi törvényszerűségről áttér az újra, *nem olyan egész, amely*

részekből áll, hanem olyan, amely egészként mozog, s mint egész, létrehozza a maga *speciális* alkotórészeit, meghatározza azok sajátosságát és jellegét, s önmagát *szembehelyezi* ezekkel az alkotóelemekkel, de egyúttal mint egy magasabb rendű egységben, magában foglalja őket. A világon minden (kivéve a világot mint egészet) éppen ily módon, az egységes kettéhasadása útján, nem pedig eredetileg egymástól független részek egyesülése útján fejlődött[1]. Csak így érthetjük meg „minden létező önmozgását"; máskülönben értelmetlen volna, sehová sem vezetne „az egységes kettéhasadása". Egyáltalán nem tagadjuk ezzel a kapcsolatok létrejöttét: csak az atomok sajátos kapcsolataiból keletkeznek molekulák, s a molekulák sajátos kapcsolataiból kémiai anyagok stb. De éppen az itt a kérdés, hogyan jönnek létre ezek a kapcsolatok. S ha már egyszer létrejöttek, az előbbi „téglák" elvesztik „alkotórész" jellegüket, a dialektikus ugrás eredményeképpen létrejött *új* a maga önmozgása, az egységes kettéhasadása útján új alkotórészeket hoz létre, s a dialektikus fejlődésnek éppen az a lényege, hogy ily módon valami egészen új keletkezik a világban. Másképpen nem is keletkezhet. Különben az „új" nem volna egyéb, mint az öröktől fogva létező régi egyesülése és szétválása.

Hegel és Engels egyaránt elutasította az egész és a rész viszonyának mechanikus felfogását. Nézzük meg, mit ír erről a kérdésről Hegel:

> „A *közvetlen* viszony az egész és a *részek* viszonya: a tartalom az egész és *áll* a részekből (formákból), önmagának ellentétéből. A részek különbözők egymástól és önállók. Részek azonban csak egymásra való azonos vonatkozásukban, vagyis amennyiben együttvéve teszik az egészet. De az *együtt* a rész ellentéte és negációja"[2].

Az egész és a részek viszonyának mechanikus felfogása nem megy tovább a közvetlen viszonyoknál, vagyis a jelenségeknek csupán a felszínét látja, és nem érti meg, hogy a részek mint az *egésznek* a részei, *feltételezik az egészet*. A részek meg-

[1] Már láttuk, hogy a modern természettudomány is azt tartja, hogy ugyanezen az úton állt elő az éterből az anyagi részecske.

[2] *Hegel*. Enciklopédia. 216. old.

szűnnek részek lenni az egészen kívül. Hegel az előbbiekhez hozzáteszi:

„Az egész és a részek viszonya, mint a közvetlen viszony, általában olyan, amely nagyon közelesik a reflektáló értelemhez s amellyel ez azért gyakran megelégszik akkor is, amikor valójában mélyebb viszonyokról van szó. Így pl. egy élő test tagjait és szerveit nemcsak részeinek kell tekinteni, mert csak egységükben azok, amik, s ez egységgel szemben korántsem viselkednek közömbösen. Puszta részekké ezek a tagok és szervek csak az anatómus kezében lesznek, de neki már nem is élő testekkel, hanem holt tetemekkel van dolga. Ez nem jelenti azt, hogy az ilyen széttagolásnak egyáltalán ne volna helye, de igenis azt, hogy az egész és a részek külsőleges és mechanikus viszonya nem elegendő a szerves életnek igazsága szerint való megismeréséhez"[1].

Az egész és a részek mechanikus felfogása nemcsak felszínes, hanem *tartalmatlan* is. Hegel ezt a következőkben világosan kifejti:

„*Az egész és a részek viszonya* a közvetlen, ennélfogva a gondolatnélküli viszony ... Az egésztől a részekhez és a részektől az egészhez megyünk át és egyben elfelejtjük az ellentétet a másikkal szemben, amennyiben mindegyiket magában, egyszer az egészet, máskor a részeket, önálló egzisztenciának vesszük. Vagy mivel a részek az egész*ben* vannak, az egész pedig a részek*ből* áll, azért egyszer az egyik, máskor a másik a *fennálló*, s éppúgy mindenkor a másа a *lényegtelen*. A *mechanikus* viszony a maga felszínes formájában általában abban van, hogy a részek önállókként vannak egymással és az egésszel szemben"[2].

Hegel az egész és a részek viszonyának dialektikus felfogását tekinti a dialektika egyik leglényegesebb vonásának:

„Ez a harmónia éppen az abszolút levés, változás, — nem mássálevés, most ezzé, majd pedig azzá. A lényeges az, hogy

[1] *Hegel*. Enciklopédia. 216—217. old.
[2] Ugyanott, 217. old.

minden különböző, minden különös különbözik valami másiktól, de nem absztraktan bármilyen másiktól, hanem a *saját* másikától; minden csak annyiban van, amennyiben magábanvaló másika benne van a fogalmában"[1].

Lenin, mint tudjuk, ehhez a következő megjegyzést fűzte:

„Nagyon helyes és fontos: a «másik» mint *s a j á t* másika, *s a j á t* ellentétévé fejlődése."

A másik — a *saját* másika, a fejlődés — a *saját* ellentétévé való fejlődés. A fejlődés nemcsak létrehozza a *saját* másikát, hanem meghatározza annak jellegét is. Az egész és a rész, az *egységes* önmozgásának két mozzanata, ugyanazon egységes mozgásának egyidejűleg és kölcsönösen egymást feltételező és kizáró, ellentmondásos *mozzanata.*

Az „egésznek" olyan mechanikus felfogása, miszerint az egész a maga „részeinek" egyesüléséből jön létre és ebben ki is merül, teljesen hamis, és nem felel meg sem a természet valóságos folyamatainak, sem a társadalom valóságos mozgásának. Mint láttuk, éppen ezt a helytelen álláspontot vallja Buharin elvtárs. Megbízik a külső látszatban, nem hatol a mélyére a maga ellentétes mozzanatait létrehozó egység saját, igazi mozgásának. Ezért pl. a társadalomban az „embert" tekinti a kiinduló pontnak, nem pedig a társadalmat, így a társadalomban csak az emberek összekapcsolódását látja, nem pedig az *osztályokra* való szétesést. A fejlődés Buharin-féle fogalma ezért teljesen antidialektikus, ugyanis az ő felfogása szerint nem keletkezik semmi új (a társadalmat kizárólag a természet részének tekinti; az ember „tevékeny organizmus", a társadalom „alkotórészek rendszere *in natura*"; a fejlődés csupán pozitív vagy negatív előjelű mozgás stb. stb.). Ebben gyökerezik az is, hogy nem képes eltalálni a helyes osztályszempontot, és nem tud helyes osztályelméletet nyújtani.

Tehát nem arról van szó, hogy vannak-e a „dolgoknak" alkotórészeik vagy nincsenek, hanem *először is* ezeknek az alkotórészeknek a keletkezéséről, forrásáról, jellegéről; *másod-*

[1] *Hegel.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. (Előadások a filozófia történetéről.) 336. old. Idézi *Lenin.* Filozófiai füzetek. 250. old.

szor, a valóságos világot *visszatükröző* filozófia és társadalomelmélet módszertani kiinduló pontjáról.

Vajon ezek az alkotórészek őseredeti elemek-e, amelyekből *összetevődik* a világ és a világon minden, vajon a világ legmélyebb lényege a *szétdaraboltság*, miként a mechanika és Buharin meg Bogdanov feltételezik — vagy pedig olyan egység, amelynek alkotórészei belőle magából váltak ki az egységes kettéhasadása útján, belső ellentmondás következtében? Ha az első az igaz, akkor a filozófiának és a társadalomelméletnek, amely az objektív valóságot rekonstruálja, vissza kell *tükröznie* a világnak ezt a lényegét. Akkor valóban csak mechanikus világnézet és mechanikus társadalomelmélet, csak térbeli elrendeződés, csak a részeknek térbeli egyesülése és elkülönülése lehetséges.

Ha ugyanis a világnak és mindennek, ami a világban létezik, őseredeti állapota a szétdaraboltság, akkor az eredetileg egymástól független részek egyesülésének a jellege is *mechanikus* lesz, vagyis átmenetileg egyesülhetnek, az erők egyensúlya következtében átmenetileg együtt maradhatnak, de — mint az imént már kimutattuk — sohasem jöhet létre igazi egység. Az egyes „alkotórészek" kölcsönös idegensége semmilyen körülmények között sem szűnhet meg. Akkor a világban nemcsak hogy kiinduló pontként nem lesz egység, de semmiféle egység sem lesz. Csupán a részek egymás mellett létezése, az egymást soha át nem ható *részek közti* viszonylagos egyensúly lehetséges.

Ez az egyik. A másik — és ez talán még fontosabb —, hogy ebben az esetben csak a már régebben, egymástól függetlenül létező elemek egyesülése lehetséges, de nem lehetséges *az egységes kettéhasadása*. Az egyensúlyi állapot felborulhat, egyes részek leszakadhatnak a „rendszerről" — de miként az összekapcsolódásnál csak a már előzőleg létező elemek kapcsolódnak, az elszakadásnál is csak a *külsőleg összekapcsolt elemek* válnak külön. Csak a már előbb is létező kapcsolódik és különül el, és nem keletkezik semmi *új*, csupán a régi átcsoportosul. *Ezzel eltűnik a fejlődés.*

Ha az „alkotórészek" belső ellentmondás révén, az egységes kettéhasadása révén jönnek létre, akkor a természet és a társadalom egységét nem kell utólag, az erőegyensúly segítségével helyreállítani, mivel az egységes szétesésének dialektikus folya-

mata sem szünteti meg az egységet, s mivel az alkotórészek az őket felölelő folyamat részei, annak *mozgás-mozzanatait, fejlődés-mozzanatait* képezik, ezért a köztük levő kapcsolatot sem a később létrejött egyensúly biztosítja, hanem az eredeti, egy pillanatra sem szűnő egység. *Ezért a dialektikának nincs szüksége az egyensúly-elméletre* a természeti és társadalmi jelenségek egységének megmagyarázásához. S ezért van az, hogy a mechanikában és a mechanikus társadalomelméletben teljesen nélkülözhetetlen az egyensúly-elmélet. A két esetben az alkotórészek kapcsolatának *alapvetően* eltérő a jellege. Az első esetben, a mechanikus felfogás szerint, ez nem egyéb, mint *az erők egyensúlya*, a második esetben, a dialektikus felfogás szerint, a kapcsolat viszont eredeti egység, amely kettéhasad anélkül, hogy az egységgel való összefüggést elvesztené, tehát: *az ellentétek egysége.* A két felfogás közti különbséget és az ebből adódó *konzekvenciákat* Lenin igen erélyesen hangsúlyozza:

„A mozgás előbbi koncepciója homályban hagyja az *ön* mozgást, *hajtó* erejét[1], forrását, motívumát (vagy *kívülre* helyezi ezt a forrást — isten, szubjektum stb.). Az utóbbi koncepció [vagyis a dialektikus koncepció — *R. L.*] éppen az «ön» mozgás *forrásának* megismerésére irányítja a legfőbb figyelmet"[2].

Ennek a különbségnek mély jelentőségét remekül szemlélteti Buharin elvtárs szociológiai elmélete. Ezt, sajnos, most nem mutathatjuk be elég részletesen, de köztudomású, hogy a társadalom mozgásának forrását, fejlődésének mozgatóerejét Buharin elvtárs szintén kívül, a természetben keresi. Befejezésül még szeretnénk egy kissé részletesebben kifejteni a társadalomra vonatkozólag azt, amit az előbbiek során az egész és a részek viszonyáról mondottunk.

Mint láttuk, ezt a két fogalmat — a részt és az egészt

[1] Az „erő" szó, amelyet Lenin itt használ, természetesen nem a mechanikai erő, mint az ehhez kapcsolódó „forrás" és „motívum" kifejezésekből rögtön kiviláglik — nem szólva arról, hogy határozottan hangsúlyozza: az *ön*mozgás kizárja a kívülről jövő, idegen erőt. Az erő szó itt csupán képletes kifejezés, tehát teljesen összhangban van Engels felfogásával, aki megengedi e szó képletes használatát, de egyúttal erre is korlátozza.

[2] *Lenin.* Filozófiai füzetek. 340. old.

— a formális logika (márpedig a mechanika teljes egészében a formális logikára támaszkodik) éppen olyan kibékíthetetlenül szembeállítja egymással, mint az összes egyéb dialektikusan ellentmondó fogalmakat. Az egész részekből áll; a rész kisebb, mint az egész stb. A világon minden — a kő éppúgy, mint az emberi társadalom — részekből összetett egész. De Engels, szinte előrelátva, hogy Buharin átveszi a mechanikából ezt a felfogást (vagy talán voltak Buharinnak ezen a téren Bogdanovon kívül még régebbi előfutárai?), előre megcáfolta őt:

„A rész és az egész pl. már olyan kategóriák, amelyek a szerves természetben elégtelenné válnak. A mag kilökését, az embriót és a megszületett állatot nem lehet «résznek» felfogni, amely elválik az «egésztől», ez téves értelmezésre vezetne. Csak a hullában van rész"[1].

Engels „téves értelmezésen" természetesen a nem dialektikus értelmezést érti. Buharin nem félt ettől a „téves értelmezéstől". Ugyanezt a gondolatot fejti ki Engels másutt is:

„*Egyszerű és összetett.* Ezek olyan kategóriák, amelyek szintén már a szerves természetben elvesztik értelmüket . . . Sem a csontokból, vérből, porcogókból, izmokból, szövetekből stb. való mechanikai összetevődés, sem az elemekből való vegyi összetevődés nem fejezi ki az állatot . . . A szervezet . . . *sem nem* egyszerű, *sem nem* összetett"[2].

Engels utolsó mondata találóan jellemzi az alkotórészek keletkezését a dialektikusan egységesből, forrásukkal való egységüket, amelyet előbb számos példán megmutattunk, valamint a „rész" és az „egész" fogalmának dialektikus jellegét. De ha már az állati szervezet sem tekinthető sem egyszerűnek, sem pedig összetettnek, akkor természetesen még kevésbé tekinthető annak az emberi társadalom, amelynek szerkezete még magasabb rendű, mint az állati szervezet. Buharin elvtárs azonban, mint láttuk, erről pontosan ellenkezőképpen vélekedik. Miféle „emberekből" tevődött össze nézete szerint

[1] *Engels.* A természet dialektikája. 223. old.
[2] Ugyanott, 224. old.

az emberi társadalom? Biológiai emberekből? Azt kellene hinnünk, hogy *az állatvilágnak* az „embert" létre kellett hoznia, mielőtt az emberi társadalom kialakulhatott volna. De hiszen az az állat, amelyből az ember kifejlődött, még *nem* volt ember. Az ember a társadalom*ban*, a társadalom*ból* keletkezett, a társadalmi munkafolyamat eredményeként. A társadalom elsődlegességéhez sem történelmi, sem pedig módszertani szempontból nem fér semmi kétség. Aki nem érti meg, hogy a majomtól való származásunk problémáját nem lehet megoldani olyan elgondolás alapján, hogy előbb a majom alakult át biológiailag emberré, s csak azután tevődött össze ezekből az emberekből a társadalom — az nem érti meg, hogy itt is a *dialektika* működik, mint minden olyan esetben, amikor egy törvényszerűség hirtelen megváltozik*, amikor egyszerre új minőség jelenik meg. Az ember a majomból az emberi társadalommal *együtt*, az emberi társadalom*ban* és az emberi társadalom*ból* fejlődik ki. A tyúk és a tojás rejtvényét[1] csak dialektikusan oldhatjuk meg. A biológiai ember, aki a történelemben mint „ember" lép elénk, a legjobb esetben is csak *előfeltétele*, jobban mondva *alapja* a történelmi individuumnak, és így a társadalomnak. De az emberek mint társadalmi lények, vagyis *individuumok*, már mindenkor és teljes mértékben a társadalom termékei, amely állítólag eredetileg belőlük tevődik össze. Ezért mondja Marx:

„Mennél messzebb megyünk vissza a történelemben, annál inkább látszik az egyén — tehát a termelő egyén is — nem önállónak, nagyobb egységhez tartozónak: először, még egészen természetes módon, a családban és a törzzsé kiszélesedett családban; később a törzsek ellentétéből és összeolvadásából létrejött különböző formájú közösségekben. Csak a XVIII. században, a «polgári társadalomban» jelennek meg

* A marxizmus felfogása szerint az objektív törvényszerűségek nem keletkeznek és nem pusztulnak el, ezért itt változásról csak abban az értelemben beszélhetünk, hogy egy adott dolog, jelenség fejlődése során, a feltételek megváltozásával más törvényszerűségek kezdenek hatni, a régi, a változás előtti feltételeknek megfelelő törvényszerűségek hatása pedig megszűnik. Mikor a szerző itt a törvényszerűség hirtelen megváltozásáról beszél, akkor ezen is csak azt kell érteni, hogy a dolog fejlődésében előállott új feltételeknek megfelelően más, az addigitól különböző törvényszerűségek kezdenek hatni.

[1] *Buharin.* Attacke. 119. old.

az egyes ember előtt a társadalmi összefüggés különböző formái az ő egyéni céljait szolgáló puszta eszközökként, külső szükségszerűségként ... *Az ember a szó legszorosabb értelmében «zoon politikon», nemcsak társas állat, hanem olyan állat, amely csak a társadalomban tud elkülönülni*"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Tehát vagy-vagy: Buharin „embereken" — akikből állítólag a társadalom összetevődik — vagy a biológiai embert érti, vagy a társadalmi individuumokat. A biológiai ember a társadalom *előfeltétele* vagy *alapja*, de nem alkotórésze, ugyanis amíg még állat, addig a *társadalmon kívül áll*, mert mint állat az állatvilághoz tartozik. Emberré, a szó teljes értelmében, csak a társadalmon belül válik. Tehát a társadalmi individuum létezésének előfeltétele a társadalom létezése, nem pedig fordítva, nem az individuumokból áll össze a társadalom. A társadalmi individuum pedig még inkább a társadalom *terméke*, és legfeljebb csak azt mondhatjuk, hogy a társadalom bizonyos körülmények között (pl. a „polgári társadalomban") egyénekre bomlik, „atomizálódik", szétforgácsolódik, de semmiképpen sem mondhatjuk, hogy egyénekből tevődik össze.

Látjuk tehát, hogy még az „emberek" is — akik állítólag a társadalom „alkotórészei", „elemei", csupán a *társadalom termékei*. A mechanikus gondolkodású ember sohasem helyezkedhetik erre a dialektika számára magától értetődő álláspontra. A rész és az egész nem egymást kizáró, összeegyeztethetetlen fogalmak, hanem egy *ellentét* egymást átható *pólusai*, vagyis ugyanolyan mértékben feltételezik egymást, mint amennyire kizárják egymást és *átmennek egymásba*. A társadalmat nem nevezhetjük sem egyszerűnek, sem összetettnek.

Buharint kiinduló pontja állandóan arra kényszeríti, hogy következetesen mellőzze az osztályszempontot a társadalomelméletben. Az egymással minden tekintetben egyenlő anyagi pontok elfogadása, mint láttuk, még a mechanikában is csak *absztrakció*, de legalább megfelel e tudomány szellemének, és ha csak megközelítőleg és nagy vonalakban is, de meg tudta

[1] *Marx*. Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. Szikra 1951. (A marxizmus-leninizmus kis könyvtára. 78. szám.) 8. old.

magyarázni a vizsgálatának tárgyát képező jelenségeket — ezzel szemben az „embereknek" mint a társadalomtudomány elemeinek elfogadása *megengedhetetlen* absztrakció, ellentmond a marxizmus szellemének, és megsemmisíti azokat az eredményeket, amelyeket a marxista módszerrel már elértek. Most már látjuk, honnan származnak Buharin imént említett nézetei, melyek szerint a termelési viszonyok nem egyebek, mint az emberek térbeli elrendeződése, a termelőerők pedig „munkaerő in natura", a társadalom „alkotórészek rendszere in natura". A valóságban azok a kapcsolatok, amelyekbe az emberek a termelés céljából és anyagi életük újratermelése céljából lépnek, korántsem az „emberek" minőség nélküli térbeli elrendeződése, s az „embereket" korántsem a térben elfoglalt helyük különbözteti meg egymástól; a társadalom nem embercsoportok összessége, amelyek csak a termelésben elfoglalt technikai, térbeli helyzetük tekintetében különböznek egymástól — nem, az egyes emberek közötti különbség és a társadalmat alkotó „csoportok" közötti különbség *mindenekelőtt minőségi* jellegű: van a kizsákmányolók csoportja, és van a kizsákmányoltak csoportja. Ez is, az is „emberekből" áll, de már Marx is hangsúlyozta, hogy „a polgári társadalomban egy tábornok vagy egy bankár nagy szerepet játszik, az ember szerepe azonban éppenséggel igen jelentéktelen". Ettől a minőségi különbségtől semmi esetre sem szabad elvonatkoztatni, és éppen ez a marxi társadalomtudomány *kiinduló pontja*.

Ha valaki a kiindulásnál elhanyagolja ezt az osztályszempontot, az sohasem juthat el hozzá *következetesen*, legfeljebb csak az *eklekticizmus* útján, ha saját feltételezéseit egyszeribe félredobja, és a mechanikus talajba a legnagyobb lelki nyugalommal átülteti az olyan marxista fogalmakat, mint az osztály, az osztályharc, a termelési mód, a társadalmi struktúra stb., és egy cseppet sem zavartatja magát attól, hogy a mechanikus feltételezések és a dialektikus következtetések csak mechanikusan függenek össze és ellentmondanak egymásnak. A mechanikus világszemlélet marxista elemekkel való egyesítése természetesen csak merőben *külsődleges* lehet.

Csakis a marxi kiinduló pont — az egész (nem pedig a részek), a társadalom (nem pedig az „emberek") —, amely a társadalom

fejlődését mint önmozgást, az egységesnek osztályokra hasadását fogja fel, csakis ez a nézet segít hozzá a társadalom mozgástörvényeinek a megértéséhez, de sohasem fogunk semmire sem jutni az ezzel ellentétes, mechanikus kiinduló ponttal, mert a „részek", az „alkotórészek", az „elemek" alapján, még a legnagyobb erőfeszítés mellett sem érthetjük meg a társadalomnak mint egésznek önmozgását. Aki a mechanikával kezdi, meg is reked benne. Aki a részekből akarja megérteni az egészet, az nem érti meg sem az egészet, sem az egész alkotórészeit, sem ezek dialektikus összefüggéseit.

Megjelent az Unter dem Banner des Marxismus c. folyóirat 1930. évf. 3. számában; továbbá a Под знаменем марксизма c. folyóirat 1930. évf. 10—12. számában.

DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS ÉS KOMMUNIZMUS[1]

I.

Huxley óta a materializmusról nem vitatkoztak Angliában: hivatalosan halottnak tekintették. A reakciós filozófia abban az időben minden különösebb nehézség nélkül aratott „győzelmet" a materializmus fölött. Még maga Huxley sem mert száz százalékos materialista lenni vagy nyíltan a materializmus mellé állni; a „közvélemény" nyomására jobbnak látta az agnoszticizmus „szégyenlős materializmusa" révén keresni a kivezető utat. Mások sem akadtak Angliában, akik a materialista filozófiát határozottan védelmezhették volna. Még a „szocialisták" is távol álltak attól, hogy materialisták legyenek.

Engels abban a külön előszóban, melyet „A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig" c. munkájához írt, és főleg az angol munkásosztálynak szánt, feltárta azokat az okokat, melyek az angol uralkodó osztályt az idealizmus és a vallás felé vitték, s felhívta az angol proletariátust, hogy térjen vissza az angol materializmus dicső hagyományaihoz. Engels szavai azonban nem érhették el a kívánt hatást, minthogy Angliában nem volt forradalmi munkáspárt, amely határozottan felvehette volna a harcot mind a régi gazdasági rend, mind pedig annak *világfelfogása* ellen, s amely nyíltan és félelem nélkül a dialektikus materializmus mellett foglalhatott volna állást.

A materializmusnak jelenleg van elszánt és logikus bajnoka

[1] Utolsó hozzászólás a dialektikus materializmusról folyó vitához, mely a Labour Monthly hasábjain zajlott le 1933-ban. E. F. Carritt vitaindító cikke a Labour Monthly 1933 május—júniusi számában jelent meg.

Angliában, akárcsak a világ minden más pontján, ahol a kommunista mozgalom harcol a kapitalizmus megdöntéséért. Ez lényegesen megváltoztatta az idealizmus és a materializmus küzdelmének harci frontját, különösen amióta a Szovjetunióban, tehát a világ egyik legnagyobb és leghatalmasabb államában a dialektikus materializmus nemcsak az elmélet terén uralkodik korlátlanul, hanem a szocializmus gyakorlati felépítésében is naponta új diadalokat arat. Továbbá, a kapitalista világban az idealista filozófia hivatalos győzelme erősen érezhető vereséggé változott át: a kapitalizmus a legszörnyűbb világválságban vergődik, ami az egész világ előtt nyilvánvalóvá teszi ingatagságát; ugyanakkor a burzsoá ideológia az idealista filozófiával egyetemben mindinkább elveti a tudományosság felszíni látszatát, s leplezetlenül annak mutatkozik, ami alapjában mindig is volt — a tudománytól napról napra jobban rettegő és a tudomány haladását napról napra jobban *akadályozó* reakciós miszticizmusnak.

Ilyen körülmények között nem csoda, ha egyes gondolkodók, akik kezdik megelégelni a kapitalizmust és annak reakciós ideológiáját, s akiknek a tekintetét a forradalmi kommunista mozgalom ráirányította egy magasabbrendű gazdasági és társadalmi rendszer lehetőségére, együttéreznek a kommunizmussal, s ideológiáját, a dialektikus materializmust is kezdik figyelembe venni.

Más dolog azonban együttérezni a kommunizmussal, és megint más a forradalmi proletariátus pártjának soraiban *harcolni* a kommunizmusért; ugyanígy más dolog megelégelni az idealizmust, és érdeklődéssel fordulni a materializmus felé, s megint más *megérteni* a materializmust. Ez a két dolog azonban nagyon szorosan összefügg. A dialektikus materializmus megértésének előfeltétele a hagyományos gondolkodásmóddal való határozott szakítás, a *gondolkodás forradalmasodása*, s előbb vagy utóbb a forradalmi párthoz való csatlakozás.

Az az értelmiségi, aki nem a forradalmi gyakorlat útján jut el a dialektikus materializmus elméletéhez, hanem a katedrafilozófiákon keresztül, keresi a dialektikus materializmus „rendszerét". Eddig filozófiai rendszereket tanulmányozott: a kantizmust, a hegelizmust stb. Szemében a marxizmus-leninizmus is

„rendszer", egy a többi közül. „Melyik művében fejtette ki Marx és Lenin ezt a «rendszert»? — kérdi —, mutassátok meg, hogy tanulmányozhassam. Marx műveiben csupán «szórványos kijelentéseket» találok." Egy orosz polgári szociológusnak, aki ugyanezt kérdezte, Lenin ellenkérdéssel válaszolt: „... melyik művében nem fejtette ki Marx materialista történetfelfogását?"[1] *A dialektikus materializmus nem „rendszer"*, s aki ilyen „rendszert" keres Marx, Engels vagy Lenin műveiben, az hasztalanul fárad. Egy „rendszer" mindig véges, korlátozott, mulandó, túlságosan szűk keret a világ végtelen dialektikus mozgása számára, s még a nagy filozófiáknak is mindig a „rendszerük" volt az, amely a leggyorsabban elavult; ami megmaradt belőlük, az mindig a dialektikus tartalom volt, amely gyakran — a „rendszer" ellenére — műveikben rejlett.

Nincs Marxnak, Engelsnek, Leninnek vagy Sztálinnak egyetlen olyan műve sem, nincs a forradalmi mozgalomnak egyetlen olyan tényleges lépése sem, amelyen ne lehetne tanulmányozni a dialektikus materializmust. És csakugyan, a dialektikus materializmust főleg ezen a téren lehet és kell tanulmányozni. Ezzel nem akarjuk azt mondani, hogy azért nem lehet és nem kell külön kifejteni a dialektikus materializmust, mert mint Carritt véli, az egy „kaméleon elmélet". Engels és Lenin — jóllehet polémikusan, ellenséges filozófiai irányzatokkal folytatott vitában — megadták ez elmélet klasszikus kifejtését. De mindenkinek, aki a dialektikus materializmust meg akarja érteni, a marxizmus-leninizmus *egészét* kell tanulmányoznia, s ezt az elméleti tanulást azután a forradalmi proletármozgalomban való gyakorlati részvétellel kell párosítania. A materialista dialektika forradalmi elmélet és nem elvont filozofálás. A világnak nem pusztán új magyarázatát adja, mert hiszen fő feladatának a világ átalakítását tekinti.

A materialista dialektika és a forradalmi gyakorlat szoros kapcsolatából még egy nehézség következik, amelybe az értelmiségiek a dialektikus materializmus tanulmányozása során beleütköznek. A dialektikus materializmust csak a marxista forradalmárok ismerik el és fejtik ki. A hivatalos filozófia nem

[1] *Lenin* Művei. 1. köt. Szikra 1951. 140. old.

vesz róla tudomást, s a filozófiai kézikönyvekben Marxnak és Engelsnek még a neve sem szerepel. A valóban nagy forradalmi szellemek elsősorban Marx, Engels és Lenin voltak — ők fejtették ki a dialektikus materializmust igazán *megfelelő* módon. Plehanov és még Buharin sem tudta a dialektikus materializmust kifogástalanul kifejteni, végső fokon azért sem, mert a politikában sem követtek kifogástalan vonalat. Plehanov végül is elárulta a forradalmat, Buharin pedig opportunizmusba süllyedt. Ha most Carritt szemünkre veti, hogy csakis Marx, Engels és Lenin magyarázatait ismerjük el teljes értékűnek, hogy „a mester szavára esküszünk" (Carritt még latinul is hozzáteszi: ipsi dixerunt*), s arra a következtetésre jut, hogy a kommunisták szűk dogmatizmusban szenvednek, akkor minden értelmes embernek be kell látnia, hogy a dolgok említett állása mellett a kommunisták nem járhatnak el másként, mert különben helyrehozhatatlan károkat okoznának a forradalmi mozgalomnak, hiszen a forradalmi harcnak éppen a legélesebb fegyverét tompítanák el.

A dialektikus materializmus megértésének kulcsát azonban *minden tekintetben* ez elmélet *forradalmi lényegében*, a forradalmi gyakorlattal, a modern proletariátus forradalmi mozgalmával való egységében kell keresni. Nem véletlen, hogy Marx Feuerbachról szóló téziseiben ezt emelte ki a legnagyobb nyomatékkal, s éppen ez az, ami végtére is meggátolja Carritt urat abban, hogy filozófiánkat, minden jóakarat ellenére, helyesen értékelhesse. Nem tudja megérteni, hogy miért kell a dialektikus materializmust és a kommunizmust összefüggésbe hozni. A következőképpen érvel:

„Szimpatizálok a kommunisták céljával (bár stratégiájukkal és taktikájukkal többnyire nem), viszont nyugtalanít engem, amikor számos kommunistától és a kommunisták számos engesztelhetetlen ellenfelétől azt hallom, hogy a kommunizmus elválaszthatatlan egy olyan filozófiától, amelyet nehezen tudok megérteni, s amennyit megértek belőle, azt filozófiai alapon nem tudom elfogadni. Ez a cikk kísérlet, melynek során tisztázni akarom, mit értek ezen a filozófián,

* Maguk mondták — a tekintélyekre való hivatkozásra utal.

milyen nehézségeim vannak elfogadását illetően, és miért vagyok azon a véleményen, hogy e filozófia nem függ össze szükségszerűen a kommunizmus gazdasági és társadalmi elveivel"[1].

Másutt még „kihívóbban" fejezi ki magát:

„A dialektikus materializmus vitalizmus* benyomását kelti, amelyet a fizikára, a társadalomra és az életre egyaránt alkalmaznak ... Vitalista módszer alkalmazása a biológia határain túl. De ez a megoldás nem kielégítő. És ha a marxisták el tudnák érni — természetesen, ez nem sikerül nekik —, hogy kivétel nélkül minden kommunista higgyen (persze értelemmel higgyen) ebben a megoldásban úgy, ahogyan az írva van, akkor akár malomkövet köthetnének a kommunizmus nyakába, és az egész kommunizmust a vízbe hajíthatnák. Arra sem látok semmiféle okot, hogy annak, aki elfogadja a filozófiai megoldást, el kell fogadnia a kommunizmust is"[2].

Végül, lássuk még a következő érvelést:

„Engels megjegyzéseiből, amelyeket «A természet dialektikájá»-hoz írt, világosan kitűnik, hogy a dialektikát főleg két tényre alapozza: 1. a mozgás hővé, fénnyé és elektromossággá való átalakulására; 2. a fajok fejlődésére. Hogy ezeknek a dolgoknak mi közük van a kommunizmushoz, azt minden erőfeszítésem ellenére sem tudom megérteni. Engels elismeri, hogy tudománya «elavulhat», vagyis hogy a dialektika alapján semmit sem jósolhatunk meg a tudományban. Miért lehetne akkor jósolni a politikában? Ha a dialektika mindaddig, amíg a tudomány fel nem fedezi, nem tudja megmondani, hogy mivé alakul át a hő, akkor mindaddig, amíg a tapasztalati gazdasági és társadalmi tudományok fel nem fedezik, azt sem mondhatja meg, hogy mivé fog átalakulni

---

[1] Labour Monthly, 1933 május. 324. old.

* A vitalizmus idealista biológiai irányzat, amely szerint az életfolyamatokat egy különleges anyag feletti „létező" idézi elő. A későbbiek során Carritt azzal vádolja a dialektikus materializmust, hogy amikor a dialektikát általános módszerként fogadja el — a vitalista módszert alkalmazza a biológia határain túl. Ezt a vádat Rudas László a tanulmány II. fejezetében cáfolja meg.

[2] Labour Monthly, 1933 június. 391. old.

a kapitalizmus. Feltehetjük, hogy ezt már megtették, s ha ez így van, akkor elbúcsúzhatunk a dialektikától"[1].

Mindazokat a részeket idéztem, amelyekben Carritt bizonyítani próbálja, hogy a dialektikus materializmus és a kommunizmus nem függ szükségszerűen össze egymással. Ezt nemcsak azért tettem, hogy a szerző érveinek igazságot szolgáltassak, hanem azért is, hogy az olvasónak megmutassam, milyen tényleges nehézséggel találkozik ezen a téren. Ez azonban természetesen csak képzelt nehézség. Vizsgáljuk meg egyenként a szerző érveit (jóllehet nem egészen abban a sorrendben, amelyben felhozza őket).

Mi a kommunizmus (abban az értelemben, ahogyan ezt a szót Carritt használja)? A kommunizmus a munkásosztály forradalmi mozgalma, szervezett harc a kapitalizmus és a tőkésosztály ellen. A kommunizmus *osztályharc*. És mi az osztályharc? Annak az *ellentmondásnak* a következménye, mely a mai társadalom társadalmi termelőerői és termelési viszonyai között fennáll. Ez annyit jelent, hogy a kommunizmus annak a *dialektikus ellentmondásnak* a folyománya, amely a tőkés társadalmon belül a termelőerők és a termelési viszonyok között megvan. A marxizmus-leninizmus gazdasági és társadalmi elmélete feltárja ezt az ellentmondást. Viszont Marx gazdasági és társadalmi elmélete a *dialektikus módszeren* alapszik. Az a társadalmi ellentmondás, amelyről beszéltünk, valójában csupán sajátos esete annak az általános dialektikus törvénynek, amely szerint a fejlődés ellentmondások útján és az ellentétek harca során megy végbe. Bárki, aki csak egy pillantást vet Marx műveibe, láthatja, hogy a dialektikus módszer nélkül a marxista gazdasági és társadalmi elmélet egyszerűen elképzelhetetlen. Hasonlítsuk össze a polgári közgazdaságtant és „társadalomelméletet" a marxizmus-leninizmuséval. Az előbbi se nem materialista, se nem dialektikus. Mit tud előrelátni? Szerinte a polgári társadalom örökkévaló: nem fejlődik, állandóan kapitalizmus marad. Szerinte a tőkés társadalom ellentmondásai nem *szükségszerű* ellentmondások, az osztályharc kiküszöbölhető, sőt a marxisták kitalálása stb. stb. A polgári társadalom-

[1] Labour Monthly, 1933 május. 327. old.

tudomány manapság a kapitalizmus világválságával szemben teljesen *tehetetlen*. Marx viszont, a dialektikus módszer segítségével, csaknem egy évszázaddal ezelőtt előre látta nemcsak a kapitalizmus világválságát és pusztulását, hanem a proletárdiktatúrát is, amely a kapitalizmus helyébe lép, s amely ma már valóra vált. Korunkban, amikor csaknem szóról szóra beigazolódott mindaz, amit Marx a dialektikus módszer segítségével előre látott, amikor a Kommunista Párt az egyetlen párt, amely valóban előre tudja látni a tőkés társadalom eseményeinek menetét, amely megjósolja és meg is valósítja az elkerülhetetlen szociális forradalmat, s ezt a dialektikus materializmus révén tudja megtenni — felfoghatatlan számomra, hogyan állíthatja valaki, hogy a politikában a dialektika segítségével semmit sem lehet előre látni. A Szovjetunió a dialektikus módszer folytonos alkalmazásával sorozatos győzelmeket arat a szocializmus építése során. A terv, amelynek megfelelően ez az építés folyik, a dialektikus módszeren alapszik. Ilyen körülmények között hogyan állíthatja bárki is, hogy a dialektika semmit sem láthat előre, és fölösleges?

Carritt a dialektikát fölöslegesnek tartja azért, mert minden egyes esetben külön kutatni kell az ellentmondás jellegét és okát stb., mert a dialektika tudvalevően nem képlet, amely további kutatás nélkül minden egyes esetre alkalmazható. De nem így áll-e a dolog minden más általános törvény esetében is? Gondoljunk az energia megmaradásának és átalakulásának törvényére. Ez a törvény talán olyan formula, mely az egyes esetek kutatását szükségtelenné teszi? Vajon az általános törvény alapján meg tudom pl. mondani, hogy a hő konkrétan miként alakul át elektromossággá? Vagy hogy az elektron és a fényfoton összeütközése esetén miként marad meg az energia? Mindazonáltal e törvény az egyik legfontosabb természettudományi törvény, amelynek az egyes esetek mind alá vannak vetve. A tudományban újabban bekövetkezett forradalom ezt a törvényt még csak nem is érintette. S ha a természettudósok tudatában lennének annak, hogy ez a törvény *dialektikus törvény*, sok tévedéstől kímélhetnék meg magukat.

Ugyanez a helyzet a dialektika esetében. A dialektika még általánosabb törvény, mint az energia megmaradásának tör-

vénye, mely utóbbi csupán az általános dialektikának a fizika terén jelentkező sajátos esete. Ezért szentelt neki Engels „A természet dialektikájá"-ban oly nagy figyelmet. Hasonlóképpen a fajok átalakulása a dialektika sajátos esete a biológia terén. Tévedés azonban azt hinni, hogy Engels a dialektikát erre a két tényre alapozta, és helytelen ebből azt a következtetést levonni, hogy azért mert ez a két tény nem függ közvetlenül össze a kommunizmussal, a dialektikának általában semmi köze sincs a kommunizmushoz. A *természetben* ez a két tény az általános dialektika legfontosabb (de semmiképpen sem egyedüli) jelensége. Engels azonban a dialektikát nemcsak a természetre, hanem a *történelemre* is alapozza. Annak a kérdésnek pedig, hogy a társadalom dialektikusan fejlődik-e, bizonyára van egynémely köze a kommunizmushoz.

Mint az olvasó láthatja, itt a dialektikáról mint *módszerről* van szó. Carritt fölöslegesnek tartja a dialektikát, mivel az „előrelátás" *mindegyik* szaktudománynak feladata, s a dialektika ebben az esetben tudományos módszerré zsugorodik. Ezt pedig fölöslegesnek tekinti, valószínűleg mivel — helyesen — feltételezi, hogy ha a természettudományok valóban előre látnak, erre csupán helyes módszer birtokában képesek. Ha pedig a szaktudományok, külső segítség nélkül, helyes eredményeket érhetnek el, akkor mire jó egy külön, dialektikusnak nevezett módszer? Akkor arra semmi szükség sincs.

Ez az érv azonban egészében hibás. Először is láttuk, hogy a szaktudományok, legalábbis a polgári társadalomtudományok egyáltalán nem jutnak helyes eredményekre; csupán a legnagyobb fenntartással beszélhetünk egyáltalán polgári társadalom*tudományról*. És a természettudományok is, sok helyes eredmény mellett, szintén számos helytelen eredményre jutnak, éppen mert *nem dialektikusan* kutatnak, mert nem alkalmaznak helyes módszert. Sok példát sorolhatnánk fel, de csak egyet említek: Newton elméletét az anyagtól független *abszolút* térről és *abszolút* időről*. Engels mint dialektikus materialista,

* Newton tér- és időelmélete jelentős lépés volt előre a térről és időről szóló filozófiai nézetek fejlődésében. Nagy érdeme, hogy objektíve létezőnek fogja fel a teret és az időt: rámutat a tér és az idő, valamint az anyag kapcsolatára, és természettudományosan igazolja e tételeket. Newton tér- és időelmélete azonban követ-

bár a newtoni fizika korlátlan uralmának korában élt, mindig az *anyag létformáinak* tekintette a teret és az időt. Az einsteini fizika — amely a legszorosabb függésbe hozza a teret és az időt az anyagtól —, anélkül hogy sejtené, csupán igazolja azt, amit a dialektikus materializmus mindig állított: az anyag, a mozgás, a tér és az idő legszorosabb dialektikus egységét.

Másodszor, a dialektika nemcsak módszer, hanem a „mozgás legáltalánosabb törvényeinek tudománya"[1] is. Éppen ebből következik, hogy egyszersmind módszer is. Mint olyan tudomány, amely a világ (a természet, a társadalom és a gondolkodás) legáltalánosabb mozgástörvényeit kutatja, a dialektika természetszerűen a módszert adja az anyag sajátos, konkrét mozgásformáit tanulmányozó szaktudományoknak. Az *általános* természetesen magában foglalja a *különöst*. Ebből azonban önként következik, hogy a dialektika mint módszer nélkülözhetetlen a szaktudományok számára; mert még ha az az eset állna is fenn, hogy a szaktudományok speciális feladatukon kívül foglalkozni óhajtanának a világ általános törvényeinek kutatásával, ez nem lenne más, mint *dialektika*. De vajon képesek-e erre? Ezek az általános törvények csupán valamennyi tudomány együttes munkájának eredményeként ragadhatók meg; olyan szaktudomány, amelynek nem pontosan ez a sajátos feladata, nem érheti el a fenti eredményt. Csupán a mai természettudományok helyzetére kell vetnünk egy pillantást. A legnagyobb zűrzavar uralkodik ezen a téren, nemcsak társadalmi okokból, hanem azért is, mert a tudomány újabb fejlődése mellett lehetetlen fel nem vetni az anyag általános mozgástörvényeinek kérdését, a természettudósok pedig, *csupán* szakosított tudományuk korlátozott eszközeire támaszkodva,

kezetlen. Az anyagtól elválaszthatatlan tér és idő mellett (amelyet viszonylagos térnek és viszonylagos időnek nevez) feltételezi az abszolút tér és az abszolút idő létezését. Az abszolút tér szerinte lényegénél fogva közömbös bármilyen külső körülmény iránt, és mindig egyforma és mozdulatlan marad. Az abszolút idő — vagy tartam — lényegéből fakadóan minden külső körülménytől függetlenül, egyenletesen múlik. A természettudomány Newton utáni fejlődése (elsősorban a Bolyai és Lobacsevszkij által felfedezett nem euklideszi geometria, valamint a relativitás-elmélet fejlődése) bebizonyította, hogy az abszolút tér és az abszolút idő elmélete indokolatlanul szakítja el a teret és az időt az anyagtól. A dialektikus materializmus tanítása — amely szerint a tér és az idő mint az anyag létformái, az anyag mozgásától függenek és attól elválaszthatatlanok — teljes egészében a természettudomány fejlődésének ezen eredményein alapul.

[1] *Engels*. A természet dialektikája. Szikra 1952. 277. old.

nem tudtak megbirkózni ezzel a feladattal. Ehhez éppen a *dialektika* ismeretére van szükség[1].

Nemcsak előnyösebb, hanem nélkülözhetetlen is a szaktudományok számára, hogy átfogó formában rendelkezésükre álljanak azok az általános eredmények, amelyeket tudományos ismereteik színvonalához mérten a kutatás egyes elhatárolt területein elértek; nem beszélve arról a tényről, hogy csakis ily módon lehet tudományos világkép birtokába jutni. Ilyen tudományos világképet a szaktudományoktól nem várhatunk, hiszen mindegyikük kénytelen a maga sajátos területére korlátozódni. Ezt csakis a filozófia, tehát a dialektika tudománya nyújthatja, s a filozófia ebben az értelemben mindaddig fennmarad, amíg a tudományos kutatás felfelé ívelő vonalon halad, és amíg az emberiség szellemi élete vissza nem esik. Engels ezért mindig hangsúlyozta, hogy ami a filozófiából megmarad, az a dialektika és a logika. Sőt, csakis így hathat termékenyítően a szaktudományokra a világ általános törvényeinek tudománya: a dialektika.

Röviden, dialektika nélkül tudományos világkép nem lehetséges, dialektika nélkül a szaktudományok arra vannak kárhoztatva, hogy sötétben tapogatózzanak, dialektika nélkül nincs helyes módszer az egyes esetek vagy területek kutatásához. A proletariátus forradalmi harca még kevésbé boldogulhat materialista dialektika nélkül. A dialektikus módszer a legélesebb fegyvere ennek a forradalmi harcnak, ez vezet a cselekvés útjára. A dialektika tárja fel számunkra a mai társadalom fejlődéstörvényeit, a dialektika mutatja meg, hogy annak a célnak az elérését, amelyért küzdünk, a társadalom objektív dialektikája segíti elő. Hogy lehet hát arra gondolni, hogy a dialektikus materializmus és a kommunizmus nem függ szorosan össze egymással? A kommunizmus forradalmi mozgalom, mely a társadalmi fejlődés talaján keletkezik és növekszik; a társadalom dialektikájának terméke. A dialektikus materializmus viszont ennek az objektív dialektikának a tudatosodása, visszatükröződése a forradalmi élcsapat tagjai-

[1] Vesd össze *Engels*. Anti-Dühring. Szikra 1950. A szerző előszava a második kiadáshoz.

nak, a kommunistáknak a fejében[1]. Hogy lehet arra gondolni, hogy az objektív mozgás és annak tudatosodása nincs elválaszthatatlan kapcsolatban egymással? Lehet helytelen tudattal *helyesen* harcolni? És hogy lehet dialektikus materialista az, aki nem kommunista? Hiszen a dialektikus materializmus azt jelenti, hogy a társadalmi ellentmondások konkrét megoldásának a szociális forradalmat, a proletariátus diktatúráját tekintjük. Csak aki ezt a forradalmat elismeri, csak az fogja annak elméleti alapját is elismerni, és *viszont*: aki dialektikus materialista, az kommunistává válik, és azzá is kell válnia, mert elméleti meggyőződéséből le kell vonnia a gyakorlati következményeket. Ha ezt nem teszi meg, akkor nem dialektikus materialista.

Ha tehát Carritt szimpatizál a kommunisták céljával, azonban stratégiájukkal és taktikájukkal nem, akkor súlyosan félreérti azt a viszonyt, mely a kommunisták célját stratégiájukkal és taktikájukkal összeköti. Óhajtja a célt, de nem kívánja az utat, amely oda vezet. Erőszakosan elválasztja a társadalmi fejlődés dialektikáját a szociális forradalomért vívott harc dialektikájától. Nem vonjuk kétségbe azt, hogy a kommunisták is tévedhetnek. A tévedések elkerülhetetlenek, éppen mert a dialektika nem olyan formula, amely gépiesen, gondolkodás nélkül alkalmazható. Arról a stratégiáról és taktikáról beszélünk, melyet Marx, Engels és Lenin hagyott ránk örökül, mely Lenin vezetésével a Szovjetunióban a proletariátus győzelmére vezetett, s amely Sztálin vezetésével új meg új győzelmeket eredményez. Az angol kommunisták stratégiája a marxizmus-

[1] Természetesen nem minden kommunista szakképzett filozófus. Megbocsáthatatlan ostobaság volna ilyesmit kívánni. De közgazdaságtani vagy történelmi szakismeretei sincsenek minden kommunistának. Mégis, a marxista-leninista gazdaságtan és társadalomtudomány alapvonásait minden kommunistának ismernie kell, ha tudatos és nem csupán ösztönös harcosa akar lenni a kommunizmusnak. Ugyanez vonatkozik a dialektikus materializmusra is. Lehet, hogy ez magas követelmény a Kommunista Párt tagjaival szemben, de a Kommunista Párt éppen ez okból tudatos élcsapata a proletariátusnak. A párt nevelő feladata az, hogy valóra váltsa az osztályharc e szükséges feltételét. A Szovjetunióban a proletárállam egész nevelési apparátusa a párt erőforrásául szolgál. A tapasztalat azt mutatja, hogy pártunk ennek folytán nagyobb sikereket ér el, semmint a burzsoázia szeretné. Ebből kitűnik, hogy egyáltalán nem kell „malomkövet kötni a kommunizmus nyakába, és az egész kommunizmust a vízbe hajítani"; ellenkezőleg, a kommunizmust hallatlanul erősíti ez a nevelőmunka. Nevelőmunka nélkül a kommunizmus nem haladhat előre sikeresen.

leninizmus stratégiája. Az angol kommunisták, akárcsak minden kommunista az egész földkerekségen, a szociális forradalomért és a proletárdiktatúráért küzdenek. S aki szociális forradalom *nélkül*, proletárdiktatúra *nélkül* akarja a kommunizmust, aki elveti a kommunisták stratégiáját — annak a kommunizmus iránti szimpátiája kifejezheti a fennálló társadalmi renddel szemben érzett elégedetlenségét, ennél többet azonban nem jelenthet. Ettől még hosszú út visz a jobb gazdasági rendért folytatott tudatos küzdelemig, olyan út, melyet a proletariátus osztályán kívül álló értelmiségiek közül kevesen járnak végig.

Felmerülhet itt az az ellenvetés, hogy ha a társadalom dialektikájának elismerése nem is választható el a kommunizmustól, a dialektikus materializmus több ennél: a dialektikus materializmus filozófia, melyet az ember elvethet vagy részben fogadhat el, s ettől még továbbra is kommunista maradhat. Könnyen belátható, hogy ez az ellenvetés nem állja meg a helyét. A társadalom dialektikája a világ *általános dialektikájának* csupán sajátos esete, minthogy a társadalom végső soron szintén a természetnek a része, és a természetből fejlődött ki. Aki tehát nem ismeri el a természet dialektikáját, az anélkül, hogy ne vétene a logika ellen, nem ismerheti el a társadalom dialektikáját sem. Másrészt, aki tagadja a gondolkodás dialektikáját, s ennélfogva nem ismeri el pl. azt, hogy tudásunk a világ objektív dialektikájának visszatükröződése, aki kétségbevonja a világ megismerhetőségét stb., hogyan lehet az a világ megváltoztatásának harcosa? Röviden, a *világ* dialektikus felfogása nélkül senki sem lehet kommunista. A dialektikus materializmus egy tömbből öntött, szorosan összefüggő elmélet, nem nyit rést tudománytalan, vallási felfogások stb. számára. Viszont minden nem dialektikus felfogás szükségképpen tudománytalan. A dialektikus materializmust nem lehet feldarabolni, nem lehet belőle az egyik részt elfogadni, a másikat pedig elvetni, s ugyanakkor továbbra is megmaradni dialektikus materialistának és kommunistának.

Carritt, amikor mindezt tagadja, ezzel bebizonyítja, hogy nem érti a dialektikus materializmust. Ezt ő maga is elismeri, s azt is bevallja, hogy amennyire ő a dialektikus materializmust megérti, filozófiai alapon nem fogadja el. Leginkább a dia-

lektika *fejlődésfelfogása* bántja őt, másodsorban pedig az, amit előszeretettel Engels „vitalizmusának" nevez. A dialektika fejlődésfelfogását rejtett teleológiának tartja, amelyet egyenesen elkerülhetetlennek tüntet fel abban az esetben, ha valaki a kommunista gazdasági rend elkerülhetetlenségét a dialektika segítségével akarja bizonyítani. Kijelenti:

„A haladás ilyen bizonyosságát [amilyenről Engels beszél — *R. L.*] nehéz lenne tapasztalati úton megállapítani egy olyan materializmusnak, amely azt hangoztatja, hogy elveti a teleológiát. Másrészt viszont nélkülözhetetlennek tűnik, ha a dialektika alapján akarjuk bizonyítani, hogy a kapitalizmusnak inkább a kommunizmusba kell torkollnia, mint a káoszba"[1].

Hogy a természet és a társadalom *mindmáig* fejlődött, az *vitathatatlan tény.* Vajon naprendszerünk nem valamilyen kezdetleges állapotból fejlődött-e olyanná, amilyen ma? A Föld talán nem fejlődött? Az élet talán nem fejlődött a Földön? A szerves lényekből nem fejlődött-e ki az emberiség, az emberi társadalmak sora? A tudományos ismereteknek megfelelően — a filozófiai reakció híveit kivéve — mindenkinek igenlő választ kell adnia ezekre a kérdésekre. A fejlődés tényét a tudomány mindegyik szakterülete elismeri, s a dialektika ezeket a különkülön létrejött nézeteket csupán *általánosítja* egy teljes szemléletté, egy *fejlődéselméletté,* amely nemcsak a fejlődés tényét állapítja meg, hanem arra is törekszik — s minden igazi tudománynak így kell dolgoznia —, hogy a fejlődés *hogyanját, az új keletkezését* meg tudja magyarázni. A dialektika a fejlődés indítóokát az ellentmondásokban, az egységes kettéhasadásában és ellentmondó részeinek harcában látja.

„A fejlődés (evolúció) két alapvető... koncepciója: a fejlődés mint csökkenés és növekedés, mint ismétlés, *és* a fejlődés mint ellentétek egysége (az egységes kettéhasadása egymást kölcsönösen kizáró ellentétekre és ezek kölcsönös viszonya)... Az első koncepció holt, szegényes, száraz.

[1] Labour Monthly, 1933 május. 328. old.

A második — eleven. *Csakis* az utóbbi koncepció adja kezünkbe minden léttel bíró «önmozgásának» a nyitját; csakis az adja kezünkbe az «ugrásoknak», a «fokozatosság megszakadásának», az «ellentétbe való átcsapásnak», a régi megsemmisülésének és az új keletkezésének a nyitját"[1] — írja Lenin.

Carritt ezt a koncepciót, mely szerint az új (pl. a holt anyagból fakadó élet) az ellentétek dialektikus harca révén jön létre, „puszta egymás mellé helyezésnek" nevezi, s „magasabb szintézist" követel. Később ki fogjuk mutatni, hogy a dialektikus materializmust, amikor ennek a követelménynek eleget tesz, Carritt úr vitalizmussal vádolja. Most azonban az olvasó figyelmét a kérdésnek egy másik oldalára akarjuk felhívni. A materialista dialektika egyrészt azt tanítja, hogy a fejlődés „végtelen előrehaladás az alacsonyabbtól a magasabb felé" (Engels), másrészt elismeri a hanyatlást, elismeri, hogy minden, ami kifejlődött, visszafejlődik, elpusztul. Valóban, a visszafejlődés elismerése nem kevésbé fontos a materialista dialektika szempontjából, mint a fejlődés elismerése, hiszen a társadalmi rendszerek mulandóságán alapszik pl. a kommunisták harca a tőkések ellen. A materialista dialektika — mondja Marx —

„a fennállónak pozitív megértésébe egyúttal tagadásának, szükségszerű pusztulásának megértését is belefoglalja, minden létrejött formát a mozgás folyamatában fog fel, tehát mulandó oldaláról is, semmi előtt meg nem hajlik, lényegét tekintve kritikus és forradalmár"[2].

Carritt nem tudja megérteni, hogy a két állítás, az általános fejlődésre és a visszafejlődésre vonatkozó állítás hogyan egyeztethető össze egymással. Be kell vallanom, hogy én nem látok itt nehézséget. Minden létező elmúlása ugyanolyan tudományosan megállapított tény, mint maga a fejlődés. Naprendszerek keletkeznek és elmúlnak. Élet keletkezik a Földön, s el is múlik, mihelyt a feltételek többé nem teszik lehetővé. Emberi társadalmak fejlődnek ki és tűnnek le, mihelyt fejlődésük be-

[1] *Lenin*. Filozófiai füzetek. Szikra 1954. 340. old.
[2] *Marx*. A tőke. I. köt. Szikra 1955. 23. old.

teljesült. *De ami a világegyetem egyik pontján elmúlik, az egy másik ponton újból kifejlődik.* A mi naprendszerünk elpusztul, s újak fejlődnek ki. Az élet elmúlik a Földön, s valahol másutt csírázik ki. *Ebben az értelemben* beszél a dialektikus materializmus örök fejlődésről; ami létezik, az fejlődik. Fejlődik, mert minden létező dolog dialektikus önmozgása a fejlődés hajtóereje. *A hanyatlás általában érvényes minden egyes esetre, a fejlődés végnélkülisége csak a végtelen világegyetemre érvényes, sub specie aeternitatis*.*

„Teleológiának" nyoma sincs ebben. A dialektikus materializmus a legélesebb harcot folytatja azellen, hogy a fejlődés forrását kívülre helyezzék (istenbe vagy a szubjektumba, pl. a hegeli abszolút eszmébe), a teleológia pedig éppen ezt jelenti. A dialektikus materializmus ellenkezőleg a mozgást, a fejlődést *önmozgásnak* fogja fel (lásd a fenti Lenin-idézetet).

Akkor a kommunizmus is mulandó — kiáltja majd Carritt. Természetesen mulandó, minthogy az emberi társadalom maga is mulandó. De ettől ma még olyan távol vagyunk, hogy kár róla vitatkozni. Előbb harcoljunk a kommunizmusért, a többit majd meglátjuk. Most még hosszú ideig a fejlődés szakasza következik. Carritt úr ellenveti: „Honnan tudják, hogy a kapitalizmust szükségképpen a kommunizmus, és nem a káosz követi? A dialektikával ezt nem lehet bizonyítani, legalábbis teleológia nélkül nem lehet."

A fejlődés dialektikus koncepciója érvényes a természetre és a társadalomra egyaránt. Tapasztalatból tudjuk, hogy a kapitalizmus a feudalizmusból fejlődött ki. Tapasztalatból tudjuk azt is, hogy a kapitalizmus további fejlődése során imperializmusba nőtt át. Hogy a kapitalizmus fejlődése a szocializmushoz (vagyis a kommunizmus alsó fokához) vezet, azt a Szovjetunióban végbement fejlődés igazolja. Tehát már pusztán tapasztalati úton bebizonyosodott, hogy a kapitalizmust nem a káosz, hanem a kommunizmus követi. De a Szovjetunióban megvalósult kommunizmus nem a véletlen eredménye, hanem a proletariátus tudatos műve: a kommunizmusért mint célért folytatott harc eredménye, amely célt a harcoló prole-

* Az örökkévalóság szempontjából.

tariátus már előre maga elé tűzte. A kommunizmusért folyó harc történelmi feladat volt és marad, olyan történelmi feladat, mely a társadalmi fejlődés megismerése alapján vetődik fel. És honnan származik ez a megismerés? A materialista dialektikából. A materialista dialektika tárja fel a termelőerők és a termelési viszonyok dialektikus ellentmondását, a materialista dialektika mutatja ki a társadalom önmozgásának törvényeit, a burzsoázia és a proletariátus kibékíthetetlen ellentétét és osztályharcát, s egyszersmind felfedi a proletariátusban azt az erőt, amely a kommunizmus létrehozásával megoldja a társadalmi ellentmondást. Az emberi társadalom még nagyon messze van attól a ponttól, amelyen hanyatlásának meg kell kezdődnie. Ellenkezőleg, a társadalom termelőerői most első ízben érték el azt a pontot, amelyen megkezdődhet az emberiség igazi története. Minden, ami eddig volt, csupán az emberiség előtörténete. Az emberi társadalom még fejlődik, még nincs a visszafejlődés útján. Minthogy — mint már mondtuk — a tőkés társadalom belső törvényei életre hívják azt az osztályt is, amely e szükségszerű fejlődésnek utat nyit, ezért az egész „probléma", melyet Carritt megoldhatatlannak tüntet fel, nem egyéb, mint félreértés. A dialektika nemcsak kijelöli a proletariátus történelmi feladatát, hanem megadja a proletariátusnak a győzelem bizonyosságát is; a dialektika bizonyos fokig *ennek a győzelemnek a biztosítéka.*

II.

Vegyük szemügyre Carritt második ellenvetését, amely Engels állítólagos „vitalizmusára" vonatkozik, úgyszintén azt a hibás értelmezését, amely szerint a dialektikus módszer „vitalista módszer alkalmazása a biológia határain túl":

> „A dialektikus materializmus — okoskodik Carritt — vitalizmus benyomását kelti, amelyet a fizikára, a társadalomra és az életre egyaránt alkalmaznak ... Vitalista módszer alkalmazása a biológia határain túl"[1].

[1] Labour Monthly, 1933 június. 391. old.

Carrittnak ez az ellenvetése szorosan összefügg azzal, hogy képtelen megérteni a dialektikus fejlődésfelfogást. A dialektikus materializmus szerint a fejlődés nem *fokozatos* növekedésben vagy a réginek *fokozatos* csökkenésében rejlik. Például, a kapitalizmus nem úgy fejlődik a kommunizmus felé (ahogy — mellesleg szólva — a „konstruktív szocializmus" próbálja elhitetni velünk), hogy az elnyomás folytonosan csökken, a demokrácia pedig folytonosan fokozódik mindaddig, amíg a kapitalizmus szinte észrevétlenül szocializmusba nem nő át, s egy szép napon arra nem ébredünk, hogy szocializmusban élünk. Nem, a valóságban a fejlődés egészen másként megy végbe. A fokozatos fejlődés csak előkészíti az utat a fokozatosság megszakadása, a forradalmi ugrások számára, melyek a fejlődés bizonyos *csomópontjain* szükségszerűen bekövetkeznek. E forradalmi, ugrásszerű, röviden: dialektikus fejlődés eredményeként azután valami *valóban új* keletkezik, valami, ami nem csupán folytatását jelenti a réginek, hanem azt, hogy a régi elpusztul, és hirtelen valami valóban lényegesen új jelenik meg. A szociális forradalom az ilyen forradalmi ugrásnak csupán sajátos esete, s eredménye — a kommunizmus — nem a kapitalizmus folytatása, a kapitalizmus „rossz" oldalainak kiküszöbölése és „jó" oldalainak kifejlesztése, hanem olyan valami, ami eddig még nem létezett az emberiség történetében: egy osztály nélküli társadalom, mely az emberi társadalom anyagi termelőerőinek a kapitalizmus idején elért magas fejlődési fokára épül.

A szociális forradalom marxista-leninista elmélete teljesen ennek a megszakításos fejlődésnek az elismerésén alapul (újabb bizonyítéka annak, hogy a dialektika és a kommunizmus a legbensőbb összefüggésben van egymással!), de a természettudományban is tért hódít az a felismerés, hogy az évszázadokig úgyszólván egyeduralkodó régi szabály, mely szerint *natura non facit saltus**, hamis, mert a természetben állandóan ugrások mennek végbe, mert a természeti folyamatokkal ugyanúgy együttjárnak ugrások, mint a társadalmi folyamatokkal. Mi más a kvantumelmélet, mint a természeti folyamatban megnyilvánuló ugrások elismerése? Mi más a modern fényelmélet,

* A természetben nincsenek ugrások.

mely szerint a fény *egyben* hullám és testecske (korpuszkula) is, mint annak a jele, hogy a dialektika behatol a természettudományba, mely nem boldogulhat többé a természeti folyamatok dialektikus felfogása nélkül? A természettudomány, mely hosszú ideig a természeti folyamatoknak szinte kizárólag csak a folyamatosságát vette tekintetbe, a tények súlya alatt fokozatosan kénytelen eljutni a természeti folyamatok folyamatossága és megszakítottsága egységének dialektikus megértéséhez. Még hosszú az út a célig, a természettudomány még ragaszkodik a régi, hagyományos gondolkodási módszerekhez, nem tudja és nem is akarja tudatosan alkalmazni a dialektikát mint módszert (nem is beszélve arról a tényről, hogy számos természettudós társadalmi okokból az idealista metafizika híve), de mihelyt a társadalmi előítéletek bilincsei lehullanak róla, fejlődése a dialektikus materializmushoz fog vezetni.

E dialektikus fejlődésfelfogásból következik a dialektikus materializmus másik tétele, nevezetesen az, hogy az objektív valóságban különböző törvényrendszerek léteznek, melyek épp annyira összefüggnek egymással, s ennélfogva *folyamatosak*, mint amennyire különböznek egymástól, s ennélfogva *diszkrétek* (megszakítottak). Így Engels a következőket írja:

> „Ha én a fizikát a molekulák mechanikájának, a vegytant az atomok fizikájának, továbbá a biológiát a fehérjék vegytanának nevezem, ezzel e tudományok egyikének a másikba való átmenetét akarom kifejezni, tehát a kettő összefüggését, folyamatosságát, de különbségét, elszakadását is"[1].

Vannak mechanikai, fizikai, kémiai, biológiai és társadalmi törvényrendszerek. Ez a sorrend egyszersmind *hierarchikus*, mert minden következő egység nemcsak minőségileg különböző, hanem *magasabb rendű* is, mint az előző. E törvényrendszerek közötti szakadás minőségi különbözőségükben fejeződik ki, folyamatosságuk pedig abban a tényben, hogy minden magasabb rendű rendszer másodlagos formákként, alárendelt mozzanatokként[2] magában foglalja az alacsonyabb rendű törvényeket. Az élet pl. a fizika és a kémia területén keletkezett, de az

[1] *Engels*. A természet dialektikája. 261. old.
[2] A hegeli-marxi *Moment* értelmében.

élet egyúttal több is, mint olyan fizikai és kémiai folyamat, amelyet mint alárendeltet magában foglal az életfolyamat. A fehérje kétségkívül kémiai termék, de

„ha a kémiának sikerülne valaha a fehérje mesterséges előállítása, ennek a fehérjének életjelenségeket kell feltüntetnie, legyenek ezek bármily gyengék is"[1].

Mert:

„A fehérjetest élete, létezési módja mindenekelőtt... abban van, hogy minden pillanatban sajátmaga és egyúttal más is; és ez nem valamely kívülről reáható folyamat következménye, ahogy az élettelen testeknél is bekövetkezhetik. Ellenkezőleg, az élet, a táplálékfelvétel és kiválasztás útján végbemenő anyagcsere, önmagát végrehajtó folyamat, amely hordozójától, a fehérjétől elválaszthatatlan, azzal veleszületett, anélkül nem létezhetik"[2].

Bár Carritt emiatt nyilván azzal fog vádolni minket, hogy a mester minden kiejtett szavára esküszünk, mégis Engels saját szavaival írtuk le, hogy a dialektikus materializmus szerint miben rejlik az életfolyamat sajátszerű jellege a benne foglalt fizikai és kémiai folyamatokhoz viszonyítva. És ami itt az életre érvényes, az ugyanúgy érvényes pl. a társadalmi folyamatok és a biológiai folyamatok viszonyára. Nem lehetséges társadalmi folyamat emberi lények nélkül, tehát élőlények nélkül, s ennélfogva biológiai folyamatok nélkül. De az emberi lények biológiai folyamatai nemcsak alá vannak rendelve a társadalmi folyamatoknak, hanem ez utóbbiak hatására lényegesen módosulnak is. Vegyük pl. az emberi nem fejlődését, vagyis az ember szerveinek fejlődését. Amióta az ember társadalomban él, szerveinek fejlődése — „mesterséges szerveinek", *termelőeszközeinek* fejlődéséhez képest úgyszólván elenyészővé, jelentéktelenné vált. A biológiai „küzdelem a létért" itt osztályharccá változik. A társadalomtudomány „mechanistái" ennek ellenére megkísérelték a létért folyó küzdelmet a történelem hajtóerejének feltüntetni. Marx és

[1] *Engels.* Anti-Dühring. 85. old.
[2] Ugyanott, 84—85. old.

Engels az ilyen kísérleteket könyörtelenül kigúnyolta, ugyanis a létért folyó küzdelem törvénye adhat megfelelő magyarázatot a fajok fejlődésére egészen az ember kifejlődéséig, de üres frázissá válik, ha változatlanul alkalmazzák a társadalomra, amelyben sajátszerű törvények keletkeznek és hatnak. L. Hogben professzor, a neves biológus, mint igazi mechanista, megismétli elődjeinek tévedését, és — miként az olvasó a továbbiakban meggyőződhet róla — olyan kijelentést tesz, mely szerint „fennáll annak a lehetősége, hogy a fizikai tudományok módszerei egy napon a tulajdonképpeni megismerés egész területére igényt fognak támasztani". Az erre a kérdésre vonatkozó dialektikus álláspontról adott magyarázatunk után nem szükséges külön kimutatnunk, hogy ez a nézet nem egyéb, mint tévhit.

A fentebb vázolt dialektikus felfogást Carritt „vitalista módszernek" nevezi, melyet „a biológia határain túl a fizikára, a társadalomra és az életre egyaránt alkalmaznak". Ezt az állítást nyilván arra a felületes megegyezésre alapítja, hogy a tényleges vitalisták (akik *reakciós* irányzatot képviselnek a biológiában) szintén azt vallják, hogy az életfolyamatnak, a benne foglalt fizikai és kémiai folyamatokhoz viszonyítva, sajátszerű jellege van. És minthogy ezt a dialektikus materializmus is hangsúlyozza, de azzal is kiegészíti, hogy a fizikai folyamatoknak sajátszerű jellegük van a mechanikai folyamatokhoz képest, a kémiai folyamatoknak a fizikai folyamatokhoz képest, a társadalmi folyamatoknak pedig a biológiai folyamatokhoz képest — ezért a dialektikus materializmus „vitalizmus, amelyet a fizikára és a társadalomra éppúgy alkalmaznak, mint az életre". Ez az analógia nyilván annyit ér, mint az a másik, amely szerint a kommunisták egy új „kommunista vallás" hívei, mert „hisznek" a kommunizmusban.

Valóban, a vitalizmus és a dialektikus materializmus között ugyanolyan különbség van, mint egy vallási szekta és a Kommunista Párt között. Mert míg a vallási szekta a primitív ember legtudománytalanabb képzelgéseit, legnyersebb fogalmait teszi meg hitének alapjává, addig a kommunista az emberiség egész tudományos tapasztalatára, a tudomány legfőbb vívmányaira épít, ugyanúgy a biológiai vitalizmus többé-kevésbé ügyesen

álcázott teológia, mely a fizikai és a kémiai törvények mellett különleges „életerőket", nem anyagi „entelechiákat"* stb. ismer el, s az okság biológiai törvényei mellett különleges *teleológiát* hirdet. A vitalizmus szerint az élő szervezet fizikai és kémiai folyamatai csupán eszközül szolgálnak egy állítólagos anyagtalan „életelv" számára, ahhoz, hogy megvalósíthassa céljait, melyek függetlenek ezektől a folyamatoktól, és előre meg vannak határozva. Könnyű belátni, hogy végső fokon ez a felfogás a szabad akarat elméletébe és abba az idealista szemléletbe torkollik, mely szerint a szellem elsődleges az anyaggal szemben. Hasztalan az a kísérlet, mely valójában minden vitalizmus bevallott célja, hogy misztifikált biológia segítségével megmentse a reakciónak ezt a támaszát, melyet a tudomány fejlődése teljesen megingatott.

Az a tény, hogy Carritt ezt a szélsőségesen reakciós „elméletet" összekeveri a dialektikus materializmussal, arról tanúskodik, hogy felületes analógiákat szegez szembe a mi elméletünkkel. (Másutt meg Platónnal és Arisztotelész „entelechiáival" hoz bennünket közös nevezőre!) A dialektikus materializmus ragaszkodik az alacsonyabbtól a magasabb felé haladó legkövetkezetesebb oksági fejlődés álláspontjához. Elismeri ugyan, hogy e fejlődés eredményeként *magasabb szintézis* jön létre, de ebben nincs semmi misztikus, mint a vitalisták eseté-

* Az entelechia az arisztotelészi filozófia egyik alapvető fogalma. Arisztotelész szerint minden egyedi konkrét dolog anyagból és formából áll. Az anyag a forma nélkül még nem maga a dolog, hanem csak a dolog lehetősége, pl. a márvány még nem szobor, de lehet belőle szobor. A megvalósult lehetőséget, a dolog beteljesedését nevezte Arisztotelész néha valóságnak, néha entelechiának. Így pl. a márvány akkor éri el entelechiáját, beteljesedését, amikor a művész szobrot formál belőle: vagy a gyermek akkor, amikor felnőtté, teljesen kifejlett emberré válik. Különösen nagy szerepe van az entelechia fogalmának Arisztotelésznél az életjelenségek magyarázatával kapcsolatban. Arisztotelész szerint az élőlények: a növények, az állatok és az emberek — abban különböznek az egyéb jelenségektől, hogy lelkük van. A lélek pedig nem más, mint egy szerves természeti test (tehát az élőlény) entelechiája. Ebben a felfogásban kifejeződött az a helyes felismerés, hogy az élőlény valami több, mint teste egyes részeinek mechanikus összege. De hogy mi az a *több*, és hogyan jön létre, azt Arisztotelész nem tudta megmagyarázni, ezért az entelechia fogalmának tartalma homályossá válik. Mégis érdeme az arisztotelészi felfogásnak, hogy — eltekintve az emberben lakozó ész egy részétől — a lelket a testtől elválaszthatatlannak, tehát halandónak tartotta.

A későbbi korok idealista filozófiája és a biológia idealista iránya, a vitalizmus az entelechia fogalmát nem az eredeti arisztotelészi értelemben, hanem az idealizmus igényeinek megfelelően átalakítva használta fel. Az entelechián, életerőn, valami nem anyagi, lényegében isteni természetű erőt értettek, amelynek megléte elvi határvonalat húz az élő és az élettelen természet között.

ben. Vagy talán van bármiféle miszticizmus abban, hogy alacsonyabb szinten létező egységekből újabb egységek jönnek létre magasabb szinten? A gyakorlat lépten-nyomon bizonyítja, hogy vannak egységek, amelyek mindegyike több, mint amennyit részeik összege kitesz. Az atomokból molekulák keletkeznek, a molekulákból kémiai vegyületek, keverékek, kromoszómák, valamint a sejt egyéb alárendelt részei, majd újabb egységként a sejt, a többsejtű szervezet, az emberi társadalom (osztály, állam, család). Nem olyan egységek-e ezek mind, melyek mindegyike több, mint részeinek vagy alkotóelemeinek összege? Az emberek együttműködésének [kooperációjának] a legegyszerűbb formái olyan eredményeket hoznak létre, melyeket csakis akkor lehet megmagyarázni, ha a mennyiségnek minőségbe való átcsapása a természetnek és a társadalomnak valóságos, tényleges és mindenütt ható törvénye. Miért ne lehetne tehát az élet, bár fizikai és kémiai úton jött létre, s bár fizikai és kémiai folyamatokat foglal magában, a maga egészében minőségileg több, mint ezeknek a folyamatoknak az összege? Vegyünk szemügyre két példát! Először vizsgáljuk meg a síkgeometria és a térgeometria viszonyát. A síkgeometria nem foglalkozhat a három dimenziójú testek térbeli elemeinek viszonylataival, mert két dimenzióra van korlátozva. A három dimenziójú teret csak a térgeometria tanulmányozhatja. De a síkgeometria törvényeit, melyeket a térgeometria rendszere mint különös [sajátos] eseteket magában foglal, a térgeometria semmiképpen sem helyezi hatályon kivül. A fizikai és a kémiai törvényekhez viszonyítva az életfolyamat mintegy új dimenzióként jelenik meg, amelynek törvényeit tapasztalat útján kell megállapítani.

Vagy nézzük a mágnesesség és a rádióaktivitás esetét. James Jeans angol csillagász igen figyelemre méltónak véli, hogy:

„A mágnesesség jelensége óriási fokon jelentkezik a vasban, kisebb mértékben szomszédaiban, a nikkelben és a kobaltban. Ezeknek az elemeknek az atomjai 26, 27, illetve 28 elektront tartalmaznak. Minden más atom mágneses tulajdonsága ehhez képest úgyszólván elenyésző. Valamiképpen tehát — bár a matematikai fizika még nem fejtette meg,

hogy miképpen — a mágnesesség a 26, 27 és 28, de főleg a 26 elektront tartalmazó atomok különleges tulajdonságaitól függ. Egy harmadik példa a rádióaktivitás, mely — kevés kivételtől eltekintve —, 83—92 elektront tartalmazó atomokra korlátozódik, újból csak nem tudjuk, hogy miért.

A kémiából tehát csak azt szűrhetjük le, hogy az élet ugyanahhoz a kategóriához sorolható, mint a mágnesesség és a rádióaktivitás. A világegyetem felépítése olyan, hogy bizonyos törvények szerint működik. E törvények következtében azoknak az atomoknak, melyek bizonyos meghatározott számú elektront — mégpedig 26—28 és 83—92 elektront — tartalmaznak, bizonyos különleges tulajdonságaik vannak, amelyek az élet, a mágnesesség, illetve a rádióaktivitás jelenségében nyilvánulnak meg"[1].

Ez a tudós, akinek a dialektikáról a leghalványabb fogalma sincs, s aki a filozófiában misztikus és reakciós álláspontot képvisel, „titkot" szimatol, és az ilyen meg ehhez hasonló tényekre vallási miszticizmust aggat. Ezek a tények azonban szigorúan tudományos tények, s csak igazolják a dialektikus materialista Engelsnek azt a kijelentését, hogy „a természet a dialektika próbaköve"[2].

Természetesen, mindig gondosan és tudományosan meg kell állapítani, hogy csakugyan magasabb egységgel, magasabb szintézissel van-e dolgunk, s hogy miben áll az illető szintézis. A dialektikus materializmus abban különbözik a vitalizmustól, amely — mint már említettük — az életfolyamat okát misztikus, anyagtalan erőkben keresi, hogy szigorúan tudományos módszert alkalmaz. A vitalisták entelechiái és életerői csupán üres nevek, a tudatlanság és a reakciós törekvések menedékei; gátolják a valódi megismerés útját, mert — mint az idealizmus minden formája — a hangzatos szavak ellenére adósak maradnak a megoldandó probléma tisztázásával. Másrészt, *ha nem ismerjük el a dialektikus szintézist, ha nem ismerjük el, hogy a természetben és a társadalomban új és magasabb egységek alakulnak*

[1] *James Jeans.* The Mysterious Universe. (A titokzatos világegyetem.) 11. old.
[2] *Engels.* Anti-Dühring. 24. old.

ki, egyetlen lépést sem tehetünk előre a tudományban. Carritt, aki e szintézisnek a dialektikus materialista elismerését „vitalizmusnak" bélyegzi, némileg következetlenül jár el: ő maga követelte, hogy a szóban forgó ellentmondásokat ne „pusztán egymás mellé helyezzük", hanem „magasabb szintézisben" egyesítsük. Amikor pedig a dialektikus materializmus eleget tesz ennek a követelménynek, Carritt úr „vitalizmusról" panaszkodik. Ez aligha következetes eljárás!

Carritt valóban szeretné a tudat és az anyag ellentmondását „magasabb szintézisben" feloldani, vagyis mind az anyagot, mind a tudatot valami harmadik dologra visszavezetni. De ebben a dialektikus materializmus nem állhat szolgálatára. Természetesen teljes mértékben elismerjük, hogy ez az ellentmondás is éppannyira tisztán viszonylagos, mint a világon minden ellentmondó folyamat (csak fölöttébb korlátolt területen van *abszolút* érvénye — jelen esetben csupán annak az alapvető ismeretelméleti kérdésnek a határai között, hogy mi tekinthető elsődlegesnek és mi másodlagosnak), de a dialektikus materializmus sohasem fogja materializmusát (márpedig a materializmus nyilvánvalóan többek között annak elismerésében rejlik, hogy a tudat, a gondolat az anyag terméke) olyan eklekticizmussá átformálni, amely azon a címen, hogy egyaránt fölötte áll mind a materializmusnak, mind az idealizmusnak, a tudatot valójában az anyag és a gondolat szintézisének tekinti, s így idealizmust hirdet. Aki az eklekticizmus gyönge, következetlen, zavaros „filozófiáját" választja a dialektikus materializmus világos és következetes vonalával szemben, az ebben a kérdésben Bertrand Russellre hivatkozzon, ne pedig Marxra, Engelsre és Leninre.

Azzal, hogy egyesek nem veszik figyelembe a dialektikát, vagy kereken elutasítják azt a dialektikus álláspontot, mely szerint az életfolyamatnak, a tisztán fizikai és kémiai folyamatokhoz viszonyítva, sajátszerű jellege van, letérítik a tudományt a helyes útról, sőt éppenséggel akadályozzák a tudomány további fejlődését. Erről tanúskodik az ún. mechanisták sorsa, akik a vitalistákkal homlokegyenest ellentétes álláspontot képviselnek a biológiában. A vitalisták ellen folytatott jogos küzdelmükben a mechanisták a fürdővízzel együtt a gyermeket is

kiöntik, és a *behaviourizmusnál** kötnek ki; tagadják az életfolyamat sajátszerű jellegét, s oda lyukadnak ki, hogy magát a gondolkodást is tagadják. Hogben professzor pl. a következőket írja:

„A mechanikai rendszer a megfordítható feleletek nagyobb körét öleli fel, mint bármilyen élő rendszer, s nehéz lenne bármelyik élő rendszerben olyan működést is találni, amelyet a mechanikai rendszer ne tudna megismételni"[1].

Másutt viszont ezt olvashatjuk:

„Új pszichológiai iskola jött létre, melynek határozott célja, hogy a pszichológiát fizikai tudománnyá tegye, s így megszabadítsa az embert — ezt az égi zarándokot — a Lélek terhétől... Pavlov művei alapján fennáll annak a lehetősége, hogy a fizika tudományának módszerei egy napon a tulajdonképpeni megismerés egész területére igényt fognak támasztani"[2].

Mégha el is ismerjük, hogy egy „mechanikai" rendszer (természetesen a fizikai-kémiai rendszert értve ezen) reprodukálhatja egy élő rendszer minden *egyes* működését, szolgálhat-e bizonyítékul ez az életfolyamat *egészének*, az élő szervezet *egészének* sajátszerű jellege ellen? Ez az első ellenérv. Másodszor, még a behaviourista Hogben sem tagadhatja, hogy rendelkezik az érzékelés és „gondolkodás" képességével. Ez az érzékelés és gondolkodás bizonyára fizikai és kémiai — anyagi — folyamatok terméke, s elválaszthatatlanul össze van kötve ezekkel a folyamatokkal. Aki ezt vitatja, az nem materialista, hanem idealista. De aki feltételezi, hogy a következetes materializmus nem egyéb, mint a gondolat létezésének tagadása, ugyancsak nagyot téved[3]. Egy probléma nincs megoldva azzal,

---

* A behaviourizmus elterjedt reakciós pszichológiai irányzat. A behaviourizmus értelmében a pszichológia tárgya a magatartás, amely a szervezetnek a környezet hatására létrejövő, tisztán külsőleges reakcióját jelenti. A behaviourizmus elveti az ember belső életét, tudatos cselekvését. Minden pszichológiai folyamat csak a szervezet egyszerű mechanikus reakciója a környezet hatására.

[1] *Hogben.* Nature of Living Matter. (Az élő anyag természete.) 83. old.

[2] Ugyanott, 90. old.

[3] Bertrand Russell, aki maga is a machista „semleges monizmus" prókátora, pontosan ezt a hibát követi el, amikor a materializmus álláspontját, elferdítve, a

ha tagadjuk a létezését. Ezt a jól ismert módszert alkalmazza a machizmus, amely mindenütt, ahol még megoldatlan tudományos problémával találkozik, egyszerűen tagadja a probléma létezését. Így pl. a machisták csökönyösen tagadták az atomok létezését, s kinevették az atom-hipotézist. (Boltzmannt, a híres fizikust öngyilkosságba kergették, amiért következetesen kitartott az atomizmus mellett.) A természettudomány újabb fejlődése azonban köztudomásúan a machizmussal szemben döntötte el a kérdést. A machizmust, mely szereti magát pozitivizmusnak nevezni, terméketlen volta miatt egy német szerző jogosan negativizmusnak minősítette. A behaviourizmus szintén nem egyéb, mint struccpolitika, mert a tagadás homokjába dugja a fejét, hogy ne lássa az „ellenséget", a megoldatlan problémát. A behaviourizmus természetesen lehet bármi, csak nem materializmus; lényegében az agnoszticizmus egyik machista változatának is tekinthető. Azon a címen, hogy még nem ismerjük, milyen összefüggés van az élő szervezet anyagi és szellemi folyamatai között, azt állítja, hogy ezt az összefüggést soha nem is ismerhetjük meg, s kijelenti, hogy a szellemi folyamatok nem léteznek, mindez csupán illúzió. Ez az „illúzió" azonban *létezik*, és magyarázatot kíván. A gondolkodásnak is megvannak a maga *külön törvényei*. Ezek a dialektikus logika törvényei, amelyeket nem lehet és nem is fognak soha az anyagi részecskék mozgástörvényeire vagy a kémiai folyamatokra *redukálni*. Vagyis, a pszichológia és a dialektikus logika sohasem válik „fizikai tudománnyá", s a fizika tudományának módszerei sohasem fognak „a tulajdonképpeni megismerés egész területére igényt támasztani". De a behaviouristák állítása, természetesen, nem igaz; egyszer meg fogjuk ismerni, milyen összefüggés van a szellemi és az anyagi folyamatok között. Ennek a megismerésnek egyik útja kétségtelenül a szellemi folyamatokban foglalt fizikai és kémiai folyamatok

---

következőképpen magyarázza: „A népszerű metafizika — írja Russell — az ismert világot szellemre és anyagra, az emberi lényt pedig lélekre és testre választja szét. Egyesek — a materialisták — azt állították, hogy csupán az anyag valóságos, *a szellem pedig illúzió*." [Outline of Philosophy. (A filozófia alapvonalai.) 303. old.] Ez még a régebbi materializmus álláspontjának is tökéletes meghamisítása, annál kevésbé jöhet tehát számításba a modern, dialektikus materializmus álláspontját illetően.

leggondosabb kutatása. De ha tagadjuk, hogy itt választ váró problémával állunk szemben, gyakorlatilag akadályozzuk a tudomány fejlődését. Tény ui., hogy az élő szervezetben lejátszódó fizikai és kémiai folyamatoknak még a legteljesebb ismerete sem meritené ki a kérdést, mint ezt a dialektikus materialista Engels már annak idején előre látta:

„*Mechanikai mozgás*. A természetkutatók a mozgást mindig magától értetődően azonosnak tartják a mechanikai mozgással, a helyváltoztatással. Ez a nézet a vegytant még nem ismerő XVIII. századból öröklődött át, és nagyon megnehezíti a folyamatok világos megértését. A mozgás, az anyagra alkalmazva, annyi mint *változás egyáltalában* ... Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy a magasabb rendű mozgásformák mindegyike nem kapcsolódik össze mindig szükségszerűen valamely valóban mechanikai (külső vagy molekuláris) mozgással; éppen úgy, mint ahogy a magasabb rendű mozgásformák egyidejűleg más mozgásformákat is létrehoznak: vegyi folyamat nem lehetséges hőmérsékleti és elektromos változás nélkül, szerves élet mechanikai, molekuláris, vegyi, hő, elektromos stb. változás nélkül. De e mellékformák jelenléte nem meríti ki a mindenkori fő forma lényegét. Egyszer bizonyára sikerül majd a gondolkodást kísérleti úton az agyban végbemenő molekuláris és vegyi mozgásokra «visszavezetni», de vajon kimerítettük ezzel a gondolkodás lényegét?"[1]

A materializmust az idealisták minduntalan azzal rágalmazzák, hogy a gondolkodást az anyag mozgására redukálja vagy abból *vezeti le*. Mint az olvasó láthatja, ez merő rágalom, a materialista álláspont tudatos meghamisítása.

Lenin, Engelsszel egybehangzóan, szembeszegezi e rágalommal (melyet újabban a machisták elevenítettek fel) a modern dialektikus materializmus igazi álláspontját. Így ír:

„Ez a nézet nem azt tanítja, hogy az érzetet az anyag mozgásából kell levezetni vagy az anyag mozgására kell redukálni, hanem azt, hogy az érzet a mozgásban levő anyag

[1] *Engels*. A természet dialektikája. 257—258. old.

egyik tulajdonsága. Engels ebben a kérdésben Diderot álláspontján állt. Engels többek között éppen azért határolta el magát a «vulgáris» materialistáktól: Vogttól, Büchnertől és Moleschott-tól, mert ezek azt a téves nézetet hirdették, hogy az agy *ugyanúgy* választja ki a gondolatot, mint a máj az epét"[1].

Ezeket a részeket nemcsak azért idéztem, mert a dialektikus materializmusnak a biológiára vonatkozó felfogását világosan leszögezik a „mechanistákéval" szemben (Engels egyébként kigúnyolja a „mechanista" megjelölést, s azt mondja: „A mechanizmus az életre alkalmazva gyámoltalan kategória, legfeljebb kémizmusról beszélhetünk, ha nem akarunk teljesen lemondani arról, hogy az elnevezéseknek értelmük legyen"[2]), hanem azért is, mert világosan szemléltetik a dialektikus materializmus általános módszerét is, melyet Carritt „vitalistának" minősített. A dialektikus materializmus csupán *mozgást*, *változásokat*, *folyamatokat* ismer el. De a mozgásoknak, a változásoknak lehetnek magasabb rendű és alacsonyabb rendű fajtái: a legalacsonyabb rendű a mechanikai mozgás, a puszta helyváltoztatás, a legmagasabb rendű a gondolat. Az egyes tudományok a mozgás különböző fajtáival foglalkoznak. A tudományok sorrendje maguknak a mozgásformáknak a sorrendjét fejezi ki, a tudományok osztályozása „maguknak e mozgásformáknak belső sorrendjük szerint való osztályozása, elrendezése, és ebben rejlik a fontossága"[3]. Aki a dialektikus materializmusnak ezt a felfogását szem előtt tartja, sohasem fog „vitalizmust" szimatolni ott, ahol nincs másról szó, mint arról az egyszerű tudományos jelenségről, hogy egyik mozgásforma a másik, mégpedig magasabb rendű mozgásformába megy át.

Ez a felfogás, mely szerint minden létezés nem egyéb, mint mozgás, folyamat, a dialektika megértésének kulcsa. Csak ennek az álláspontnak az alapján lehet megérteni az ellentmondásokat és ellentéteket, az ellentétek harcát, változásukat és egymásba való átalakulásukat, egymás áthatását és dialek-

[1] *Lenin*. Materializmus és empiriokriticizmus. Lásd *Lenin* Művei. 14. köt. Szikra 1954. 38. old.
[2] *Engels*. A természet dialektikája. 219. old.
[3] Ugyanott, 259. old.

tikus kölcsönhatásukat. Akik merev létezőket látnak maguk előtt, és ezekről merev fogalmakat alkotnak, azok sohasem fogják megérteni, hogyan lehet ugyanannak a dolognak ellentmondó meghatározottsága, vagy hogyan változhat át valami a saját ellentétévé. De akik a dolgokat is és tudati tükröződésüket is *folyamatoknak* tekintik, azok be tudják látni, hogy egy folyamatnak szükségképpen lehetnek ellentétes tendenciái, mozzanatai, elemei, melyek egymásba ütköznek, áthatják egymást, s átalakulnak egymásba. Carritt kitart a mereven rögzített létezők és fogalmak álláspontján (azon az álláspontón, melyet Engels és Lenin „metafizikusnak" nevez), jóllehet a korszerű természettudomány (a marxizmus-leninizmusról nem is beszélve) tökéletesen igazolja a dialektikus nézőpontot. Ezért újból megoldhatatlan problémákat lát ott, ahol viszonylag egyszerű dolgokról van szó:

„Ha a folyamatot behatóan írják le — állítja pl. —, akkor általában azt mondják róla, hogy ellentétek vagy ellentmondások útján megy végbe. De a felsorolt példák legtöbbje nyilván nem egyéb, mint a különbözőség [otherness] példája. A tojás és a madár, az egymásra következő geológiai rétegek, a feudalizmus és az indusztrializmus [Talán a kapitalizmus? — *R. L.*] — *a* és — *a* nem ellentétek vagy ellentmondások"[1].

Mindezek a dolgok bizonyára csupán „különbözőségek", ha merev létezőknek fogjuk fel őket. De ha *egymásból keletkező* folyamatoknak tekintjük, ha a *levés folyamatában* ragadjuk meg őket, olyan fejlődési egymásutániságot tárnak elénk, amelyet nem lehet megérteni, ha a mozgás ellentmondó elemeit úgy emeljük ki, hogy csupán „különbözőségüket" látjuk, s nem vesszük észre a levés dialektikus voltát. Vizsgáljuk meg azt a példát, melyet Carritt különösen furcsának tart, mégpedig — *a* és — *a* példáját. Ha elszigetelt, merev fogalmaknak vagy dolgoknak tekintjük őket, akkor még csak „különbözőségről" sem beszélhetünk. Az egyik — *a* úgy hasonlít a másik — *a*-hoz, mint egyik borsószem a másikhoz. De a szorzás folyamatában

[1] Labour Monthly, 1933 június. 385. old.

tekintve gondolatunk mozgását jelentik, s ebben a mozgásban — a életre kel, mozog, s ellentétébe, + a^2-be megy át, éppen úgy, mint ahogy a gondolat e mozgásának során ellentétéből, + a-ból keletkezett. Vagy vegyük szemügyre a feudalizmust és a kapitalizmust. Ha a kapitalizmust pusztán indusztrializmusnak tekintjük (vagyis *osztálytartalom* nélkül), akkor a feudalizmushoz képest csupán „különbözőségnek" tűnik. A kapitalizmus azonban *meghatározott termelési mód, mely meghatározott tulajdonformával* függ össze, s ez a tulajdonforma a feudalizmusból nőtt ki. Heves osztályharcban keletkezett, amely harc a feudalizmus „tagadását", vagyis erőszakos legyőzését eredményezte, s a feudális tulajdon uralmát a tőkés-tulajdon ellentétes rendszerének uralma váltotta fel. Bárki, aki csak egy pillantást vet a történelemre, magyarázat nélkül is meglátja, hogy a kapitalizmus a feudalizmussal ellentétben keletkezett, fejlődött és győzedelmeskedett. Ugyanez áll a kapitalizmusra és a kommunizmusra is.

Így „a másik", amely a levés dialektikus folyamatából nő ki, nem valami másik, vagyis nemcsak „különbözőség", hanem egyben *saját másika*, ahogy Hegel hangsúlyozta:

> „Ez a harmónia — mondja — éppen az abszolút levés, változás — nem mássá levés, most ezzé, majdpedig azzá. A lényeges az, hogy minden különböző, minden különös különbözik valami másiktól, de nem absztraktan bármilyen másiktól, hanem a *saját* másikától..." (*Hegel.* Előadások a filozófia történetéről. 336. old.)

Lenin ehhez a következő megjegyzést fűzi: „Nagyon helyes és fontos: «a másik» mint *saját* másika, *saját* ellentétévé fejlődése"[1].

Az élet és a halál, az anyag és a gondolat, a burzsoá és a proletár, a kapitalizmus (s nem az indusztrializmus, mert a kommunizmus is indusztrializmus lesz, mégpedig még nagyobb mértékben, mint a kapitalizmus) és a kommunizmus vajon csupán „különbözőségek", s nem egyben ellentétek is, amelyek ellentétes folyamatból keletkeznek, és e folyamat ellentétes

[1] *Lenin.* Filozófiai füzetek. 250. old.

pólusait vagy egyiknek a másikba való átalakulását képviselik? Ha a dolgokat nem valóságos kölcsönös összefüggésükben, dialektikus kölcsönhatásukban, összeütközéseikben, fejlődésük *folyamatában* nézzük, akkor persze nem is lehet dialektikájukat megérteni. De ebben az esetben a hiba nem a dialektikában rejlik, hanem abban, hogy képtelenek vagyunk dialektikusan gondolkodni.

Végül néhány szót arról, hogyan ír Carritt az anyag koncepciójáról. Nem lát különbséget Hegel abszolút eszméje és a materialisták anyagfogalma között, s ennélfogva a dialektikus materializmust az idealizmus és a materializmus szintézisének tekinti. A filozófia története — válaszolhatnánk — maga is dialektikusan alakult, *vagyis* az ellentétek harca és kölcsönös áthatása útján. De ez valami egészen más, mint a Carritt által ebben a kérdésben képviselt eklekticizmus, mint a materializmus es az idealizmus „szintézise", amely valójában nem is szintézis, hanem számos eredménytelen próbálkozás után újabb kísérlet a filozófia kibékíthetetlen alapvető irányzatainak: a materializmusnak és az idealizmusnak a kibékítésére.

A valóságban a helyzet egészen más. Engels a „Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlásá"-ban azt írja, hogy ami a modern filozófiát valóban előrehajtotta, az különösen a természettudomány és az ipar fejlődésének egyre gyorsabb előretörése volt. Ennek következtében

> „az idealista rendszerek is mindinkább megteltek materialista tartalommal, és igyekeztek a szellem és anyag ellentétét panteista módon összeegyeztetni. Hegel rendszere ilyenformán végül is csupán módszerében és tartalmában idealista módon a feje tetejére állított materializmus"[1].

Nem csoda tehát, hogy Hegel „eszméje" gyakran materialista ugrásokra kényszerül. Azt jelenti-e ez, hogy Hegel „eszméje" azonos a materialisták anyagfogalmával? Szó sincs róla. Miért kellett Marxnak a hegeli dialektikát a feje tetejéről a talpára állítani? Miért kellett Leninnek Hegelt „materialista módon" olvasni? A dolog úgy áll, hogy a filozófia alapkérdésében, a

[1] *Marx—Engels*, Válogatott művek. 2. köt. Szikra 1949. 367. old.

gondolkodás és a lét viszonyának kérdésében Hegel idealista, mert a természet szerinte az eszme „másléte". Elismeri a természet objektív létezését, de csak mint az eszme spontán mozgásának egyik szakaszát. A „fogalom" spontán mozgása egyszersmind a természet spontán létesülése. Az a tény, hogy a hegeli dialektikát mégis fel lehetett használni átalakított, materialista formában, végső soron azzal a körülménnyel függ össze, amelyet, többek között, Schelling vett észre. Schelling a hegeli módszerről a következőket mondta:

De ezt a folyamatot egész idő alatt hallgatólagosan mégis a *terminus ad quem* [a végcél — *R. L.*], a valóságos világ irányítja, amelyhez a tudománynak végül is el kell érkeznie. Ebben az állítólag szükségszerű mozgásban [a fogalomében — *R. L.*] tehát kettős tévhit rejlik: 1. a *fogalom* eszerint a *gondolatot* helyettesíti, és spontán módon mozog, holott a fogalom önmagában teljesen mozdulatlan lenne, ha nem egy *gondolkodó alany* fogalma, vagyis ha nem gondolat volna; 2. a gondolatot eszerint az elképzelés szerint csupán belső szükségszerűség mozgatja, holott nyilvánvalóan van célja [A természet! — *R. L.*], amely felé törekszik, és amely, bármennyire próbálja is a filozófus rejtegetni, hogy tudatában van e ténynek, annál döntőbb tudattalan befolyást gyakorol filozofálásának menetére.

Trendelenburg ugyanezt a vádat emeli Hegel ellen:

„A tiszta létet mint üres absztrakciót csak úgy lehet felfogni, hogy a gondolat már magában foglalja a világot, és azután önmagába vonul vissza tőle"[1].

A hegeli filozófia e kettős hibájával Marx is foglalkozik „A hegeli dialektika és filozófia bírálata általában" c. cikkében[2].

Hegel, mint minden idealista, ténylegesen a valóságos világból indul ki, s ugyanakkor azt hirdeti, hogy a „világot" az „eszméből" vezeti le. Igy tehát idealista formában a világ valóságos mozgástörvényeit írja le, s ugyanakkor azt hirdeti, hogy

[1] *Trendelenburg.* Logische Untersuchungen. (Logikai vizsgálódások.) I. köt. 37. old.

[2] *Marx—Engels.* Gesamtausgabe. I. rész. III. köt. Berlin 1932. 154. old.

azok az abszolút eszme mozgástörvényei. Ezért lehetett a hegeli dialektikát átformálni és felhasználni. A materialisták viszont anyagon a *valóságos világot* értik — és semmi mást. Roppant nagy különbség, de Carritt úr ezen sem gondolkodott. Végső fokon Hegel idealizmusa — éppúgy, mint az idealizmus valamennyi formája — csupán a vallás és a teológia „kifinomult", „bonyolultabb" formája, amely éppoly összeegyeztethetetlen a materialista anyagfelfogással, mint amennyire teljesen egybehangzó az „eszmével" — az „eszme" ugyanis csupán más neve annak, amit a teológia istennek nevez.

Az elmondottak magyarázatot adnak arra, hogy Marx és Engels miért menthették ki a hegeli idealizmus és általában az idealizmus csődjéből a hegeli módszert, a dialektikát. Marx és Engels dialektikus materializmusa tehát semmilyen értelemben sem szintézise az idealizmusnak és a materializmusnak (ilyen szintézis, mint már említettük, nem lehetséges), hanem a marxizmus előtti materializmus továbbfejlesztése — a hegeli filozófia, a dialektika értékes eredményeinek felhasználásával. Hegel idealizmusának nem lehetett és nem is lehet hasznát venni, s Marx és Engels azt el is vetették. A helyes módszert, amely, bár eltorzult formában benne rejlett, Marx és Engels materialista alapon átalakították és felhasználták. Ezek a tények a szóbanforgó esetben.

III.

Most térjünk át a *történelmi materializmusra*, amelyről Carritt — sajnálattal meg kell állapítanunk — valósággal özönvíz előtti nézeteket vall. Elismeri pl., hogy a történelmi materializmus „maximáját" „sokkal tiszteletre méltóbbnak" tartja, mint a „cherchez la femme!"* elvét. Ha ezt szellemességnek szánta, akkor mindenkinek egyet kell értenie abban, hogy a híres angol humoristák színvonalához képest bizony meglehetősen sekélyes ez a szellemesség. Ha viszont komolyan gondolta, akkor vajon nem arról tanúskodik-e ez a kitétel, hogy

* Keresd a nőt!

igen kevéssé *tanulmányozta* azt az elméletet, amelyet magyarázni akar? Ha ez utóbbi az eset, akkor csak követi számos elődjének példáját, akik mind „bírálják" a történelmi materializmust anélkül, hogy annak lényegéről helyes fogalmuk vagy egyáltalában valamilyen fogalmuk is lenne.

Először is, Carritt a *gyakorlat* kérdését szkeptikusan, sőt valósággal megvetően kezeli:

„Az a doktrina — jelenti ki Carritt —, hogy a gazdasági viszonyok túlsúlyban vannak bármely más befolyással szemben, sőt talán együttvéve minden más befolyással szemben, fölöttébb valószínű, de tapasztalati bizonyítékot követel, s olykor megtévesztő is lehet. Ez éppen olyan maxima, habár sokkal tiszteletre méltóbb, mint a *cherchez la femme*"[1].

„Maxima" a filozófia nyelvén olyan elvet jelent, amelynek *tisztán gyakorlati jelentősége* van, vagyis amelyet nem lehet „örök elvekből" *a priori* (a tapasztalatot megelőzően) filozófiailag „levezetni". A mi történeti elméletünknek vajon fogyatékossága vagy erőssége-e az, hogy nincs ilyen módon „levezetve", hanem teljesen a gyakorlatra épült? Nehogy igazságtalanok legyünk, tüstént leszögezzük, hogy Carritt ezt nem tartja elméletünk gyöngéjének:

„Valójában — jegyzi meg Carritt — a dialektikus materializmus nem történetfilozófia (s ez javára szól), hanem vezérfonal a történeti kutatáshoz"[2].

Mint ebből kitűnik, Carritt egyrészt a történelmi materializmus érdeméül tudja be azt, hogy nem történetfilozófia, másrészt kisebbíti fontosságát, és csupán „maximának" tekinti, „vezérfonalnak a történeti kutatáshoz", éppen mert „tapasztalati bizonyítékon" alapul. Carritt itt, talán nem is tudatosan, *az idealista filozófia egyik leghibásabb előítéletének* ad hangot, s ez — *az elmélet és gyakorlat kettészakítása.* Az idealista filozófia mindent, amit „csupán" a gyakorlat igazol, nem „egészen", nem „teljesen" megalapozottnak, voltaképpen *másodrendűnek* tekint, s csak azt ismeri el igazságnak, ami az ész „örök tör-

[1] Labour Monthly, 1933 június. 387. old.
[2] Ugyanott, 386. old.

vényeiből" van „levezetve". Carritt javára szól, hogy idegenkedik az idealista filozófiának ettől a képtelen felfogásától, de ugyanakkor mégis befolyása alá kerül. Igaz, a gyakorlat „olykor" tévútra vezet bennünket, az idealista filozófia azonban kétségtelenül mindig és minden tekintetben tévútra visz! Miért legyünk ez esetben éppen a gyakorlattal, s nem az idealista filozófiával szemben bizalmatlanok? Miért ne támaszkodjunk a gyakorlatra, s ismerjük el, hogy a gyakorlat nemcsak arra képes, hogy „vezérfonalat" adjon a történeti kutatáshoz, hanem arra is, hogy *a történelmi fejlődésnek következetes, minden tekintetben megbízható, helytálló elméletét nyújtsa,* míg az idealista filozófia téves történetfilozófiánál egyebet sohasem tudott adni?

A történelmi materializmus legnagyobb erőssége éppen az, hogy a gyakorlat igazolta. És semmiképpen sem hiú dicsekvés, ha azt mondjuk, hogy a történelmi materializmus egyúttal *a társadalmi fejlődés egyetlen olyan elmélete, melyet a gyakorlat minden tekintetben igazolt.* Nem tartjuk szükségesnek újból hivatkozni a kapitalizmus jelenlegi világválságával és a proletárdiktatúrával kapcsolatban már említett tényekre, amelyeket Marx, történeti elmélete segítségével, hosszú évtizedekkel ezelőtt előre látott, holott akkor a kapitalizmus még csak kezdeti fokán állt. Ehelyett inkább, az olvasó hozzájárulásával, olyan példához folyamodunk, amely szűkebb területen nem kevésbé meggyőző.

Seignobos, az ismert francia történész a Temps c. reakciós francia napilapnak adott interjúja során nemrégiben ismét „kimutatta" a történelmi materializmus „érvénytelenségét". Nyilatkozatát azonban azzal kezdte (s ez kétségtelenül *kedvező* fényt vet a „megcáfolt" elméletre), hogy a történelmi materializmus „egészségesen hatott" a történeti kutatásra, sőt — ami ennél is érdekesebb — azzal fejezte be, hogy elismerte a polgári tudomány teljes tehetetlenségét és meddőségét. „A történelem szerepe — jelentette ki Seignobos — a múlt megállapítása, nem pedig a jövő előrelátása." Azután így folytatta:

Két ízben követtem el azt a meggondolatlanságot, hogy átléptem a történelem számára előírt határokat, 1913-

ban és 1914-ben, jószándéktól vezettetve, a közönség megnyugtatására azt írtam, és két folyóiratban közzé is tettem ... hogy nem lesz háború Franciaország és Németország között. Ez a tapasztalat számomra elég volt, s remélem, hogy Önök is elégségesnek fogják tartani.

Igen, elégségesnek tartjuk, és mindenki más is elégségesnek fogja tartani: ez nyílt bevallása annak, hogy *a polgári történettudomány a jövőt illetően teljesen felmondja a szolgálatot.* S most hasonlítsuk össze ezzel a teljes tehetetlenséggel és meddőséggel a következő tényeket: Marx a Nemzetközi Munkásszövetség Főtanácsának Második Üzenetében a Párizsi Kommün idején, vagyis 1871-ben — nem pedig a háború küszöbén, 1913-ban meg 1914-ben — „azt írta és közzé is tette", hogy *lesz háború* Franciaország és Németország között, ha Németország elrabolja Elzászt és Lotharingiát, sőt még azt is „írta és közzétette", hogy ebben az esetben Franciaországot *Oroszország karjaiba kergetik.* Engedtessék meg nekem, hogy teljes egészében idézzem Marxnak ezeket a nevezetes, jövőbe látó szavait:

„Ha hadiszerencse, a siker mámora és dinasztikus fondorlatok Németországot francia területek elrablására csábítják, akkor csak két út marad nyitva számára. Vagy *nyíltan* az orosz terjeszkedő politika eszköze lesz, bármilyen következményekkel járjon is ez, vagy pedig rövid szünet után új «védekező» háborúra lesz kénytelen készülődni, nem afféle újsütetű «lokalizált» háborúra, hanem *faji háborúra* az egyesült szláv és latin fajok ellen"[1].

Engels pedig 1891-ben, Marxnak ugyanehhez a művéhez írott előszavában, újból azt „írta és közzé is tette", *lesz világháború.*

Nem idézem itt a „Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája" befejező szavait, melyekben Marx két évtizeddel előre látta e kalandor elkerülhetetlen bukását, s a bekövetkező események — akárcsak az előző esetben — pontosan igazolták

[1] *Marx.* A polgárháború Franciaországban. Lásd *Marx—Engels.* Válogatott művek. 1. köt. Szikra 1949. 478. old.

előrelátását. Ehelyett idézzük emlékezetünkbe azt, hogy Lenin megjósolta a világháborút, hogy Sztálin és a kommunisták megjósolták az új világháborúkat, s a legcsekélyebb mértékben sem féltek attól, hogy a jövő rájukcáfol, nem féltek attól, hogy „átlépik a történelem számára előírt határokat"!

Mi mást bizonyítanak ezek a tények, mint a történelmi materializmus fölényét a polgári történettudomány fölött? Nem azt bizonyítják-e, hogy a mi elméletünk nem csupán „vezérfonal a történeti kutatáshoz", nem csupán „maxima"? Azt bizonyítják, hogy a történelmi materializmus *a társadalmi fejlődés egyetlen tudományos elmélete, melynek alapján megismerhetjük a múltat és a jövőt.* Ezt a *tények* bizonyítják, ami jóval több, mintha az „örök" filozófiai elvekből „vezetnénk le".

Nem áll módomban (és nem is óhajtok) Carritt cikkének olyan problémáival foglalkozni, mint a szabad akarat stb. Ebben a tekintetben Carritt megint csak teljesen az idealista filozófia hatása alatt áll. Nem elégszik meg azzal a „szabadsággal, mely az egészség törvényeinek ismerete és betartása révén szabadít meg bennünket a betegségtől", hanem „filozófiai szabadságot" követel. Őszintén be kell vallanom, hogy ha ez nem szemfényvesztés, akkor nem tudom micsoda. A szabadság, ahogyan a dialektikus materializmus értelmezi, éppen „a természeti szükségszerűségek megismerésén alapuló uralom magunk és a külső természet felett"[1], s bármilyen más „filozófiai szabadság" csupán agyrém, vagy ami még rosszabb: *a vallásnak „filozófiai", illetve álcázott eszközökkel való tudatos támogatása.* Remélem, Carrittnak nem volt szándékában ennek a vallási badarságnak a *becsempészése* azon a címen, hogy itt „komoly" „filozófiai" problémáról van szó?

Ugyanezt kell mondanunk az „emberi természetre" vonatkozó megjegyzéseiről. Carritt véleménye szerint a történelmi materializmus „olyan következtetés, melyet az emberi természetnek, a magunk és mások természetének megfigyeléséből szűrtek le, s amely nem függ semmilyen meghatározott filozófiától"[2].

---

[1] *Engels.* Anti-Dühring. 118. old.
[2] Labour Monthly, 1933 június. 389. old.

Ebben a megállapításban két tévedés is van. Először, nincs „emberi természet" *általában*, közelebbi meghatározás nélkül. Nincs olyan emberi természet, amely minden történelmi korszakra és osztályra egyformán és változatlanul jellemző. Ennélfogva még kevésbé lehet a történelmi materializmust egy nem létező „emberi természet" megfigyeléséből leszűrt következtetésnek tekinteni. Ha Carritt előbb az idealista filozófia tagadhatatlan befolyása alatt volt, ebben a kérdésben viszont (éppúgy, mint a „hedonizmusra"* vonatkozó megjegyzéseiben) teljesen a marxizmus előtti materializmus hatása alatt áll. Az egyik legjelentősebb lépés, mellyel Marx a történettudományt előrevitte, éppen az, hogy kimutatta: *az ember a történelem terméke*, annak a társadalomnak a terméke, amelyben él. *Az „emberi természet" tehát a társadalom fejlődésével együtt változik*, s amíg a társadalom osztályokra oszlik, addig az *„emberi természet" az ember osztály-hovatartozása szerint is változik.* Egy tőkésnek a „természete" szükségképpen más, mint egy római rabszolgatartóé vagy egy középkori hűbérúré; a proletár természete ismét különbözik nemcsak a rabszolga vagy a jobbágy természetétől, hanem korunk burzsoájának vagy parasztjának a természetétől is.

Másodszor, téved Carritt úr, amikor tagadja azt a kapcsolatot, amely a marxizmus filozófiája: a dialektikus materializmus és Marx történeti elmélete: a történelmi materializmus között van. Igaz, Marx a társadalom jövőbeli fejlődését sohasem egy „speciális" történetfilozófia segítségével mutatta ki, más szóval sohasem követelte meg a gyakorlattól, hogy valamiféle *előre elgondolt eszmékhez* igazodjék. Ellenkezőleg, Marx történeti elmélete *teljes egészében a gyakorlatra, a társadalom általános és a tőkés társadalom különös belső törvényeinek megfigyelésére épült.* De ugyanez áll a dialektikus materializmusra is. A dialektikus materializmus teljesen a gyakorlatból: a természetből *és* a történelemből származtatott filozófiai elmélet. Tény, hogy a természet *és* a társadalom egyaránt *a mozgás, a fejlődés általános dialektikus törvényeinek alávetett dialek-*

* A hedonizmus Arisztipposz görög bölcselő tanítása, amely szerint az emberi élet legfőbb tartalma az élvezetek keresése.

tikus folyamat. Ugyanez vonatkozik a gondolkodás törvényeire is.

Ezt hangsúlyozza Engels, amikor azt mondja, hogy „a dialektika a külső világ és az emberi gondolkodás mozgásának általános törvényeiről szóló tudományra korlátozódott — a törvényeknek két sorára, melyek a dolgok lényegét illetően azonosak, de kifejezésük tekintetében ... különböznek"[1]. A társadalom mozgástörvényei a dolgok *lényegét* illetően szintén azonosak a természet mozgástörvényeivel. (A társadalom a természet *terméke!)* Tökéletesen különböznek tőlük *kifejezésük* tekintetében. Erről van szó akkor is, amikor Engels Dühring elleni vitájában kijelenti:

„Marx egyszerűen történelmileg kimutatja ... A folyamat történelmi folyamat, s ha egyúttal dialektikus is, ez nem Marx bűne ... Tehát ismét puszta hamisítás ... hogy Marx azt követeli, hogy bárki is a tagadás tagadásának hitelére hagyja magát meggyőzetni a föld- és tőkeközösség szükségszerűségéről ... Nincs szükségünk filozófiára"[2].

Carrittnak tehát, aki idézi Engels e szavait, egyáltalán nincs igaza, amikor azt szűri le belőlük, hogy Engels véleménye szerint nincs összefüggés a dialektikus és a történelmi materializmus között. Engels maga hangsúlyozza, hogy a történelem *dialektikus*. Amire Engels céloz, az nyilvánvalóan nem egyéb, mint az a tény, hogy *nincs szükségünk a szó régi értelmében vett filozófiára, nincs szükségünk történetfilozófiára, amely előírja a történelem menetét, anélkül hogy tekintetbe venné, vajon a gyakorlat összhangban van-e vagy nem a filozófusnak a világtörténelem szükségszerű menetére vonatkozó „kedvenc eszméivel"*.

A fentebb tárgyalt problémával kapcsolatban igen szemléletes példát hozhatunk fel a dialektikus és a történelmi materializmus kapcsolatára. Láttuk, hogy az osztálytársadalomban nem beszélhetünk valóságos *emberi* természetről, csupán az ember osztálytermészetéről. Az osztálytársadalomban nincs „emberiség", csupán osztályok vannak. Még az ősközösségben, ebben az osztály nélküli, de igen kezdetleges társadalomban sem

[1] *Engels.* Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Lásd *Marx—Engels.* Válogatott művek. 2. köt. 382—383. old.
[2] *Engels.* Anti-Dühring. 138., 139. old.

létezett emberiség általában, mert az emberek számtalan törzsre oszlottak, a törzsek között pedig nem volt egység, hanem ellenségeskedés, örök harc dúlt. Csakis a kommunizmusban lesz az emberiség — az emberi történelemben először — teljes egész, amely nem oszlik sem ellenséges törzsekre, sem ellenséges osztályokra vagy nemzetekre. Az „emberi természet" a társadalom fejlődésével együtt természetesen akkor is változni és fejlődni fog; akkor sem lesz változatlan, örök „emberi természet". Lesz-e azonban fejlődés a kommunizmusban? Carritt a történelmi materializmust ebben a tekintetben is elferdíti. Az állítja, hogy a történelmi materializmus az osztályantagonizmusokat tartja a történelmi fejlődés kizárólagos hajtóerejének. Lássuk, mit is mond erről:

„Végül még egy kérdés, amelyről a marxisták nem beszélnek világosan, tudniillik arról, hogy a dialektikus folyamat a kommunizmus győzelmével véget ér-e. 1. Ha a dialektikus folyamat — mint állítják — csupán az osztályok közötti antagonizmus révén érvényesül, akkor véget kell érnie. De akkor meg nem természeti törvény, hanem csupán bizonyos korszakok történeti általánosítása. Nem fog többé hatni; holott nyilvánvalóan a primitív kommunizmusban kezdett hatni, amely osztály nélküli társadalom volt, és mégis fejlődött . . . Valóban, gyakran halljuk, hogy a kommunizmusban nemcsak az osztályantagonizmus, hanem minden antagonizmus el fog tűnni *(Buharin.* Theorie des historischen Materialismus. [A történelmi materializmus elmélete.] 40. old.), de ez merő ostobaság. 2. Ha viszont más módon is érvényesülhet, ki biztosít bennünket arról, hogy nem fog másként és talán még döntőbb módon hatni, mint az osztályok összeütközésében"[1].

Ha ez a történelmi materializmus helyes értelmezése volna, akkor a történelmi materializmus csakugyan „merő ostobaság" lenne, s nem — ami a valóságban — a társadalmi fejlődés következetes elmélete. Egyfelől azt állítanánk, hogy a fejlődés a természet és a társadalom általános törvénye, másrészt meg-

[1] Labour Monthly, 1933 június. 389. old.

fosztanánk a kommunista társadalmat a fejlődés ösztönző erejétől. Ha ez igaz volna, akkor az osztályok megszűnése a kommunizmusban nem *haladás*, hanem *visszafejlődés* lenne. Ebben az esetben a kapitalizmussal az emberiségnek nem az *előtörténete*, hanem a *története* zárulna le: a társadalom a kommunizmusban *visszafejlődne* (az ugyanis lehetetlenség, hogy egy helyben álljon, se előre, se vissza ne fejlődjön!). *Ez a kapitalizmus igazolása lenne! Ez a kommunizmusért folytatott harcunkat minden igazolásától megfosztaná.*

Szerencsére ez a beállítás a történelmi materializmusról teljes egészében téves. Képtelen állítás, hogy a marxisták nem beszélnek világosan arról, hogy „a dialektikus folyamat a kommunizmus győzelmével véget ér-e". Aki olvassa, hacsak felületesen is, Marx, Engels, Lenin vagy Sztálin írásait, az száz meg száz világos, félreérthetetlen, kategorikus és határozott megállapítást találhat erről a kérdésről. Csak egy pillanatig is feltételezni, hogy egy olyan forradalmi világmozgalom, mint amilyen a kommunista mozgalom, anélkül küzdene egy új társadalmi rendért, hogy világos fogalma volna e *küzdelem következményéről*, feltételezni, hogy nem az emberiség haladásáért, hanem *visszafejlődéséért* küzdünk — ez csakugyan hallatlan képtelenség! Ez annyi, mintha azzal vádolnának bennünket, hogy nem forradalmi, hanem reakciós párt vagyunk!

Éppen, mert a történelmi materializmus a legszorosabban összefügg a dialektikus materializmussal, egyszerűen *felfoghatatlan* egy marxista számára, hogy a fejlődés vagy — ami ugyanaz — a dialektikus folyamat a kommunizmussal véget ér. A fejlődés a természet és a társadalom általános törvénye, s *nem érhet véget, csupán meggyorsulhat a kommunizmusban*, ahol ennek a fejlődésnek az akadályai — az osztályok — eltűnnek.

A dialektikus materializmus azonban sohasem állította, hogy a fejlődés mozgatóereje az antagonizmus! Ellenkezőleg, Engels (Dühringgel szemben), Lenin (Buharinnal szemben) kategorikusan tiltakozott az ellen, hogy *az antagonizmust az ellentmondással azonosítsák*, mely utóbbi valóban a fejlődés hajtóereje, a társadalomban éppúgy, mint a természetben. Idézem Lenin szavait:

„Egészen helytelen — írja ugyanazon a Buharin ellen, akire Carritt hivatkozik, és aki «*Az átmeneti korszak gazdálkodása*» c. könyvében azonosította az ellentmondást és az antagonizmust —, antagonizmus és ellentmondás egyáltalán nem egy és ugyanaz. Az első eltűnik, a második megmarad a szocializmusban"[1].

„Világos beszéd" ez avagy nem? „Az ellentmondás megmarad a szocializmusban" — ez annyit jelent, hogy a dialektikus folyamat megmarad, s mivel pedig a dialektikus folyamat fejlődést jelent, a fejlődés nem szűnik meg a szocializmusban.

Sem Marx, sem Engels, sem Lenin soha nem állították, hogy a dialektikus folyamat a társadalomban az osztályok közötti antagonizmus révén megy végbe. Mindig azt mondták, hogy e folyamat *a termelőerők és a termelési viszonyok közötti ellentmondás révén megy végbe*. Elég, ha csak „A politikai gazdaságtan bírálatához" c. munka híres előszavára hivatkozunk, melyben Marx röviden és tömören összefoglalja történeti elméletét. Ebben az előszóban, melynek néhány mondata már kétségtelenné teszi Carritt nézetének képtelenségét, *Marx még csak említést sem tesz az osztályokról, egyetlen szót sem szól sem osztályokról, sem osztályantagonizmusokról*. Az „alapról" és a „felépítményről" beszél. Az „alap": *egy adott társadalom termelési* viszonyai, amelyek *a termelőerők* színvonalának felelnek meg, és a termelőerők fejlődésével változnak. Csak a termelőerők meghatározott színvonalán jelennek meg a termelési viszonyok osztálytagozódás formájában, amely egy magasabb színvonalon el is tünik. *Az osztályantagonizmusok tehát a termelőerők és a termelési viszonyok közötti mélyen fekvő ellentmondásban gyökereznek*, s az osztálytársadalomban azért, és csakis azért képviselik a társadalmi fejlődés hajtóerejét, mert az osztálytársadalom döntő ellentmondásából — a tőkés társadalomban *a társadalmi termelés és az egyéni kisajátítás* közötti ellentmondásból — *folynak*, s ezt az ellentmondást *fejezik ki*. Ennek az

[1] Megjegyzések N. Buharin „Az átmeneti korszak gazdálkodása" c. könyvéhez. Lásd Lenini Gyűjtemény. XI. köt. 1931. 357. old. (oroszul).

ellentmondásnak a kiküszöbölése azt jelenti-e vajon, hogy maga az ellentmondás is eltűnik a társadalomból? Szó sincs róla: az ellentmondás megmarad, csak más formát ölt. Így pl. a Szovjetunióban a tőkés társadalom ellentmondása, a társadalmi termelés és az egyéni kisajátítás közötti ellentmondás megszűnt, a társadalmi termelésnek itt *szocialista termelési viszonyok* felelnek meg. A szocialista termelési viszonyok azonban a termelőerők magas színvonalát követelik meg, magasabbat, mint amilyent a Szovjetunió a kapitalizmustól örökölt. Ez ellentmondás, mely gyökeresen különbözik a kapitalizmusban meglevő ellentmondástól, sőt homlokegyenest ellentétes azzal, *de — ellentmondás*. És éppen ez az ellentmondás hajtja előre a Szovjetunió fejlődését példátlanul gyors ütemben. Ugyanez vonatkozik a kommunizmusra. Az egyik időszakban a termelőerők magas fejlődési foka megköveteli a szociális forradalmak kibontakozását; ezután a magasabb fokú társadalmi viszonyok teret nyitnak a termelőerők további fejlődésének. Az eredmény a kommunizmus egyre magasabb formája lesz. És ez folytatódik addig, amíg Földünkön az életfeltételek lehetővé teszik az emberi társadalom fejlődését.

A Carritt által említett második eshetőség éppilyen képtelen. Carritt attól fél, hogy a kommunizmusban a dialektikus folyamat „talán még döntőbb módon érvényesülhet, mint az osztályok összeütközésében". Ez az, amit „aesopusi nyelvnek" nevezünk! Carritt egyszerűen arra gondol — de vigyáz, nehogy „világosan" kimondja —, hogy nem hisz a kommunizmusban, nem hisz a társadalmi fejlődés kommunista elméletében (vagy talán nem is ismeri?). Nem hisz abban, hogy a kommunizmus olyan társadalmi rend lesz, amelyben megszűnik az elnyomás, a háború, megszűnnek a politikai összeütközések, amelyben egyáltalán nem lesz sem politika, sem állam stb. De a kérdés nem az, hogy Carritt úr mit hisz és mit nem, hanem az, hogy Carritt vagy bárki más meg tudja-e *cáfolni* azokat *az érveket*, amelyeken a társadalmi fejlődés kommunista elmélete alapul. Ezek az érvek ki vannak fejtve klasszikusaink írásaiban: pl. Marx művének, „A tőke" I. kötetének „A tőkés felhalmozás történelmi tendenciája" c. fejezetében, vagy Engels „Anti-Dühring"-jének abban a részében, amelyet Carritt fentebb

idézett, vagy Lenin „Állam és forradalom" c. művének utolsó fejezetében. Carritt úr és mindenki, aki kétségbevonja, hogy a kommunizmusban végre harmonikusan kibontakozhatnak az emberek összes képességei, ám cáfolja meg a tudományos kommunizmust, amely klasszikusainknak ezekben és egyéb munkáiban ki van fejtve. Ha ez sikerül nekik, akkor jelentkezzenek újból. Nem titok, hogy a burzsoázia és a burzsoá ideológusok ezt már nemegyszer megkísérelték. Nem néhány felületes szkeptikus megjegyzéssel, mint Carritt, hanem egész könyvtárra való könyvvel. Minden kísérletük kudarcot vallott. Ez a tapasztalat — hogy Seignobos szavaival éljünk — elég volt nekünk. Reméljük, Carritt is elégségesnek fogja találni.

Ezzel be is fejezem a vitával kapcsolatos megjegyzéseimet, bár tudom, hogy helyszűke miatt számos kérdést nem fejtettem ki megfelelően, vagy egyáltalán nem is érintettem. Remélem azonban, hogy a vitatott kérdések közül a legfontosabbakkal foglalkoztam. A főbb következtetéseket összefoglalva, még egyszer rá kell mutatnom arra, hogy a mi filozófiánk, melyet olyan lángelmék, mint Marx, Engels és Lenin teremtettek meg, mely a világtörténelem leghatalmasabb mozgalmának, a mi kommunista mozgalmunknak az alapja, és a legélesebb fegyverünk a proletariátus felszabadításáért vívott harcban, az a filozófia, mely egy új társadalmi rend felépítése során napról napra fényes győzelmeket arat a szocializmus országában, az ilyen filozófia nem helyezhető egy sorba a szokásos katedrafilozófiákkal, s nem mérhető és nem is érthető meg iskolás mércével. Mélyre kell ásni ahhoz, hogy megérthessük. S ez azt követeli — mint cikkünk legelején már említettük —, hogy határozottan szakítsunk a hagyományos gondolkodási módszerekkel, megköveteli a gondolkodás forradalmasítását és megszabadítását mind a hagyományos szűklátókörű angol empirizmustól, mind pedig attól az idealista eklekticizmustól, mely manapság Angliában uralkodik. Ezt megint csak úgy érhetjük el, ha először is a legnagyobb gonddal tanulmányozzuk a szocialista klasszikusokat, Marx, Engels és Lenin műveit, s másodszor, ha gyakorlatilag részt veszünk abban a világtörténelmi mozgalomban, melyet a proletariátus az osztály nélküli társadalomért folytat. Csakis forradalmárok tudják

forradalmasítani a gondolkodásukat; csakis azok, akik harcolnak a világ megváltoztatásáért, tudják helyesen megérteni a világ dialektikus fejlődésének elméletét.

Rudas elvtársnak a Labour Monthly c. folyóiratban,
1933-ban, két részletben közzétett cikke
a „Labour Monthly Pamphlets"
c. brosúrasorozatban is megjelent (4. sz.).
Az eredeti cikket, mely két fejezetből állt,
Rudas elvtárs kiegészítette
a történelmi materializmussal foglalkozó fejezettel.
A fordítás ennek a bővített kiadásnak az alapján készült.

A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS ÉS A SZOCIÁLDEMOKRÁCIA

A dialektikus materializmus a marxizmus filozófiája, a forradalmi proletariátus világnézete. A szociáldemokrácia, amely a burzsoá ellenforradalmat szolgálja, már egyedül ezért sem *lehet a dialektikus materializmus álláspontján.* Egy olyan párt, amely nem más, mint a burzsoázia fő szociális támasza, nem fogadhatja el a proletariátus forradalmi filozófiáját; világnézetében elkerülhetetlenül a burzsoázia ideológiáját, vagyis annak az osztálynak az ideológiáját fogja kifejezni, amelyet szolgál, amelynek politikai és ideológiai ügynöksége a munkásosztályon belül.

Mint tudjuk, a burzsoázia ma velejéig *antimaterialista.* A burzsoá államok összes tanintézeteiben az idealizmust tanítják a legkülönbözőbb formáiban és változataiban. Hosszú ideig, főleg Németországban, amely valaha a klasszikus filozófia hazája volt, majdnem korlátlanul az *újkantizmus* uralkodott. Úgy tűnt, hogy ez a filozófiai irányzat a legalkalmasabb arra, hogy összebékítse a burzsoázia két egymásnak ellentmondó szükségletét: egyrészt, hogy ne akadályozza a természettudományok fejlődését, melyekre a kapitalistáknak a relatív értéktöbblet termelése céljából volt szükségük, másrészt pedig, hogy ne veszélyeztesse a vallást, amelyre még nagyobb szüksége volt a burzsoáziának osztályuralma fenntartásához.

Az imperializmus korszakában a burzsoázia mind reakciósabbá válik. Ez a körülmény természetesen kifejezésre jut a burzsoá ideológia változásában is. A burzsoázia élősdivé válik, a termelés érdekei mindinkább helyet adnak a leplezetlen osztályuralom érdekeinek. A vallási ideológia döntő szükségletté válik, amelynek alárendelik az összes egyéb szükségleteket. De a természet-

tudományok fejlődése feltartóztathatatlan: a newtoni mechanikán alapuló régi alapfogalmak összeomlásához, és az anyag lényegébe, szerkezetébe és mozgásformáiba való mélyebb behatoláshoz stb. vezet. A természettudomány e fejlődése révén elért tényleges eredmények mélységesen dialektikusak; a relativizmus elve a régi elméletek hirtelen összeomlásának idején a fizikusok számára különösen követelő szükségességgé válik. De — mint Lenin mondja — a relativizmus elve — *„ha nem ismerik a dialektikát* — elkerülhetetlenül idealizmusra vezet"[1]. Mindennek következtében az újkantizmus fejlődése fokozatosan elveszíti uralkodó monopolhelyzetét: kezdi kiszorítani a machista* szubjektív idealizmus, a fenomenalizmus**, és az utóbbi időben az újhegelizmus.

Beköszöntött *a proletárforradalmak korszaka*, elérkezett a *kapitalizmus általános világválságának* a korszaka. A burzsoázia uralma mindenütt megingott, és a világ egyhatodrészén végleg megdőlt. A világgazdaság két ellenséges rendszerre hasadt: a kapitalizmusra és a szocializmusra. A burzsoázia végleg elvesztette magabiztosságát és önbizalmát. A dialektikus materializmus — a marxizmus-leninizmus filozófiája, a forradalmi proletariátus világnézete, amelyet már halottnak tekintettek és lenéztek, vitathatatlanul uralkodik a szocializmus országában és a kapitalista országok forradalmi proletariátusa között. A proletariátus győzelme a szovjetek országában e materialista filozófia tudományos elméleti és gyakorlati helyességét nyilvánvalóbbá tette, mint valaha.

Az újkantizmus filozófiai rendszere kezd mind kevésbé megfelelni a dolgok ilyen megváltozott állásának. Az újkantizmus a kompromisszum filozófiája. Elméletileg, mint fentebb mondottuk, az újkantizmus a burzsoázia vallási és tudományos szükségletei közt létrejött kompromisszum volt, társadalmi tekintetben pedig a burzsoázia régi feudális erőkkel kötött

---

[1] *Lenin* Művei. 14. köt. Szikra 1954. 320. old.

* Reakciós szubjektív idealista filozófiai áramlat, amely a XIX. sz. második felében keletkezett. Megalapítói Mach és Avenarius. Eklektikus filozófia, amely a „tapasztalat" fogalmát idealista módon elferdíti, csupán a „tapasztalat elemeit", az érzeteket ismeri el egyedül létezőknek.

** Agnosztikus, lényegében szubjektív idealista tanítás, amely azt állítja, hogy az emberi megismerés csupán a dolgok megjelenését képes felfogni, a dolgok lényegéig nem hatolhat.

kompromisszumának kifejezése, melyre a közte és a proletariátus között fennálló osztályellentétek kényszerítették. Nemhiába szorította ki az újkantizmus a korlátolt és vulgáris természettudományos materializmust Németországban a múlt század hetvenes—nyolcvanas éveiben, tehát éppen akkor, amikor a német burzsoázia végleg kibékült a porosz monarchiával és a nemességgel. Most azonban olyan ellenséggel akadt össze a burzsoázia, amellyel semmiféle kompromisszum sem lehetséges. A proletárforradalom rákényszeríti esküdt ellenségeit is, hogy a dialektikával foglalkozzanak.

A burzsoázia mai ideológusai igyekeznek a hegeli dialektikában megtalálni a marxi-lenini forradalmi dialektika elleni harc fegyverét. Ez ellen azonban nincs tényleges fegyver. Az újhegelisták „dialektikája" a valóságban a dialektika pótanyaga. Az újhegelizmus, amely fokozatosan felváltja az újkantizmust, megőrizte az újkantizmus fő vonásait. Ez az újhegelista Hegel úgy hasonlít az agg Kantra, mint két tojás egymásra. A mai újhegelizmus éppoly kevéssé képes szabadulni a régi újkantizmusból, mint a keresztények az óhéber Ádámtól. Az újkantizmusnak túl mélyek a gyökerei. A burzsoá ideológusok nem értik meg és nem fogadják már el a dialektikát még hegeli alakjában sem, mert szó ami szó, Hegelnél a dialektika forradalmi jellegű volt, s az ilyen elfogadhatatlan a mai, velejéig reakciós burzsoázia számára.

A szociáldemokraták természetesen követik gazdájukat, követik a burzsoázia ideológiai irányvonalának minden változását. A burzsoáziával együtt a szociáldemokraták is materializmusellenesekké, újkantistákká váltak, s kitárt karokkal fogadják később a machizmust és a fenomenalizmust, melyek kétségbevonják az újkantizmus monopolhelyzetét; a burzsoáziával együtt most ők is kényszerítve érzik magukat, hogy valahogy „kiegyezzenek" a dialektikával, amelyet régebben a burzsoá ideológusokkal együtt tagadtak, vagy pedig egyszerűen kigúnyoltak (Bernstein).

De ha a burzsoá ideológusoknál az újkantizmus már oly mély gyökereket eresztett, hogy nem lehet azt teljesen kiirtani, úgy még inkább vonatkozik ez a szociáldemokráciára. Először is, a szociáldemokrácia ebben is, mint mindenben, a burzsoáziát

követi. Másodszor, az újkantizmus még inkább megfelel a szociáldemokrácia természetének, mint a burzsoáziának; szinte rászabták. A szociáldemokraták a munkásarisztokráciának és bizonyos kispolgári rétegeknek a képviselői. A szociáldemokrácia ideológusai tőrölmetszett kispolgárok. A kispolgár pedig, Marx meghatározása szerint, „mint *Raumer*, a történetíró, csupa «egyfelőlből» és «másfelőlből» van összetéve. Ilyen gazdasági érdekeiben, és *ezért* politikájában, vallási, tudományos és művészeti nézeteiben is ilyen. Ilyen erkölcsében, ilyen mindenben. A kispolgár maga az élő ellentmondás . . . A tudományos szélhámoskodás és a politikai alkalmazkodás elválaszthatatlan ettől az álláspontól"[1]. Elméleti szempontból pedig mi egyéb a szociáldemokratizmus, ha nem tudományos szélhámoskodás? Mi egyéb a szociáldemokrácia, mint politikai alkalmazkodás? És mi egyéb az újkantizmus, ha nem az alkalmazkodók filozófiája? Milyen más filozófia teszi annyira lehetővé a szociáldemokraták számára, hogy *egyrészt* gyakorlatilag elvessék a marxizmust, s *másrészt* fenntartsák a marxista látszatot; hogy *egyrészt* gyakorlatilag az ellenforradalmat szolgálják, *másrészt* pedig „forradalmi" frázisokkal dobálózzanak, agyonbeszéljék az élő, forradalmi mozgalmat az erkölcsről és „az eszményről" szóló fecsegéseikkel; hogy *egyrészt* harcoljanak a materializmus ellen annak „metafizikává" nyilvánításával, *másrészt* „szemérmesen" hűséget esküdjenek az idealista metafizikának; hogy *egyrészt* elutasítsák a dialektikát az elméletben és főként a gyakorlatban, *másrészt* pedig, hogy elferdített formában egyik lehetséges szempontként „megengedjék" azt? Milyen más filozófia, ha nem az ellentmondásos kantizmus felelhet meg jobban annak az ellentmondásnak, amelynek élő megtestesítője a kispolgári szociáldemokrácia?

Ez a társadalmi jelleg tökéletesen megmagyarázza, hogy a szociáldemokraták miért cserélik fel és helyettesítik Marx és Engels dialektikus materializmusát a kanti filozófiával. Tulajdonképpen „felcserélésről" nem is beszélhetünk, minthogy a szociáldemokraták *sohasem* voltak igazi értelemben vett dialektikus materialisták. Noha a dialektikus materializmus Engels

[1] *Marx*. A filozófia nyomora. Szikra 1952. 23—24. old.

haláláig a II. Internacionálé hivatalos filozófiája volt, a II. Internacionálé soraiban majdnem egyáltalán nem voltak a dialektikus materializmusnak meggyőződéses és őszinte követői, természetesen Lenin és a bolsevikok kivételével. Még Plehanov, legforradalmibb időszakában, sőt Mehring és Rosa Luxemburg sem tudta a dialektikus materializmust oly magas színvonalon tartani, mint amilyen színvonalon Marx és Engels életében állott, s még kevésbé tudták tovább fejleszteni. Kautsky, aki egyideig szintén igyekezett materialistává válni, hogy úgy mondjuk, „természeténél fogva" sohasem jutott el sem a következetes materializmushoz, sem pedig a dialektikához. Egész életében vulgáris materializmust hirdetett, bőségesen teletűzdelve azt mindenféle ifjúkori idealista reminiszcenciákkal (Schopenhauer, Spencer stb.). Jelenleg a II. Internacionálében a dialektikus materializmusnak már kizárólag csak *ellenségei* vannak, akiknek csupán egyetlen törekvésük van, az, hogy minél gondosabban leplezzék ellenséges magatartásukat ezzel a filozófiával szemben, minél ügyesebben elrejtsék reakciós, idealista álláspontjukat Marx és Engels neve mögé, minél „sikeresebben" mázolják át Marxot és Engelst materialistából idealistává. Csak a módszerben különböznek egymástól, amellyel ezt a programot megvalósítják, minden nézeteltérésük csak azokra a különféle árnyalatokra szorítkozik, amelyeket újkantizmusuknak (ami mind ez ideig filozófiájuk alaphangja) kölcsönöznek. A lényegben egyetértenek: általában a marxizmusnak, különösen pedig a dialektikus materializmusnak a meghamisításában, *kiherélésében*, a modern materializmus elleni harcban, a *forradalmi dialektika* kiirtásában.

Ha azonban *egy* idealista egy *másik* idealista idealizmusának alapját bírálja, mondja Lenin, úgy ezzel mindig a *materializmus* nyer. Érvényes ez ebben az esetben is. A szociáldemokraták egymás között folytatott veszekedéséből, hogy közülük ki hamisította meg „jobban" a marxizmust, hogy melyikük idealista álláspontja „alkalmasabb" arra, hogy a materialista Marxból és Engelsből idealistát, a marxizmusból idealista filozófiát csináljon — a dialektikus materializmus húz hasznot. Ebben a szomorú versengésben *valamennyien ellentmondanak egymásnak*, és akaratlanul is éppen azt bizonyítják, amit véres verejtékkel

meg akarnak cáfolni — Marx és Engels dialektikus *materializmusának* az igazát. Ezt a reakciós versengést vesszük itt egy kissé közelebbi vizsgálat alá, és maguknak a szociáldemokratáknak az írásain keresztül kívánjuk szemléltetően kimutatni, *hogy csak a kommunisták őrzik hűségesen és változatlanul Marxnak és Engelsnek filozófiai és minden egyéb hagyatékát, hogy csak a kommunisták alkalmazzák és fejlesztik Marx és Engels dialektikus materializmusról szóló tanítását megalapítóinak szellemében.*

I. A TERMÉSZETTUDOMÁNYOS ÉS A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS

„Warum nannten sich Marx und Engels Materialisten?" (Miért nevezte magát Marx és Engels materialistának?) — ez a címe Max Adler szociáldemokrata „filozófus" „Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung" (A materialista történelemfelfogás tankönyve) c. műve egyik fejezetének. Már maga ez a kérdésfeltevés leleplezi a szociáldemokrata filozofálgatás igazi célját: hogy a nyilvánvalót homályossá tegye, hogy a legkétségtelenebb tényeket kiforgassa, és a legegyszerűbb dolgokat addig csűrje-csavarja, amíg az ilyen „művek" szerencsétlen olvasója végül már azt sem érti, hogy mihez is tartsa magát. Így van ez ebben az esetben is. Míg az ilyen kérdés minden értelmes ember számára feltétlenül nevetséges, míg erre a „talányra" minden értelmes ember azonnal megtalálja az egyedül lehetséges és nyilvánvaló választ, vagyis hogy Marx és Engels azért nevezték magukat materialistának, mert materialisták voltak, addig a szociáldemokraták véleménye szerint egyáltalán nem így áll a dolog.

Max Adler pl. kijelenti:

> „Az egyedüli, amit ma általában el kell ismerni az, hogy aki Marxot és Engelst materialistának nevezi, az elárulja, hogy majdnem teljesen hiányzik a filozófiai ítélőképessége általában és a történelmi megítélése különösen"[1].

[1] *Max Adler.* Marx als Denker. (Marx mint gondolkodó.) 3. kiad. Berlin. 1925. 126. old.

Max Adler úr, aki úgy véli, hogy az, aki Marxot és Engelst materialistának, tanításukat pedig materializmusnak nevezi, az elárulja „filozófiai tudatlanságát általában" és „történelmi megítélés hiányát különösen", műveit nyilvánvalóan gyengeelméjűeknek írta, akik nem veszik észre, hogy az ilyen és ehhez hasonló kirohanások, melyek nem csekély beképzeltségre vallanak, elsősorban Marx és Engels ellen irányulnak! Mert egyszerűen lehetetlen azt a tényt elleplezni, hogy Marx és Engels magukat materialistának, tanításukat pedig materializmusnak nevezték. Itt csak két eset lehetséges: vagy tudta Marx és Engels, hogy mit csinál, s akkor az egész szociáldemokrata fecsegés csak otromba *hazugság*, vagy Marx és Engels maga sem értette egész világosan, hogy mit jelent az, hogy materialista és materializmus. Aki pedig ilyet mond, az saját magát teszi nevetségessé.

A filozófus Feuerbachnál valóban fennállott az az eset, hogy materialista volt, ha nem is nevezte magát annak. Marxnak és Engelsnek, a proletariátus ideológiai képviselőinek tudatossága azonban nem azonosítható Feuerbachéval, aki az 1848-as forradalom előestéjén a haladó radikális polgári demokrácia képviselője volt. Marx és Engels Feuerbachnak éppen fent említett következetlenségét vették kemény bírálat alá.

A marxizmus filozófiai kérdéseiben magukat egyedül mértékadó szakértőknek tekintő szociáldemokrata urak arcátlansága mértéktelen, de még mértéktelenebbek és nevetségesebbek azok az ellentmondások, amelyekbe Marx és Engels „idealizmusáról" szóló fecsegéseik közben belegabalyodnak. Egyrészt, szerintük, Engels „naiv realista, akinek filozófiai álláspontja sokkal közelebb áll a természettudományos materializmushoz"[1]. Ezzel kapcsolatban ők Engelst még tetejében a marxizmus „vulgarizátorának" is tekintik, olyan embernek, aki sohasem volt képes

„a marxista gondolkodás tulajdonképpeni gyökeréig hatolni", és „akinek Marx tanításáról szóló fejtegetései, amelyeket amannak halála után tizenkét éven keresztül — ennyivel élte túl Marxot — adott, lényegében ennek a tanításnak a vulgari-

[1] *Max Adler*. Marx als Denker. 127. old.

zálásához vezetett, s ebben a formában vették át a következő nemzedékek"[1].

A marxista gondolkodás „tulajdonképpeni gyökerének" a szociáldemokraták természetesen az idealizmust tekintik, amelyet Engels naiv realizmussá laposított. Eszerint tehát Engels „naiv realista, akinek filozófiai álláspontja sokkal közelebb áll a természettudományos materializmushoz". Másrészt váratlanul ennek pont az ellenkezőjét állítják.

„A marxizmus — írja Adler —, és főként az úgynevezett [! — *R. L.*] materialista történelemfelfogás igazságtartalma *egyáltalán nem függ attól*, hogy elfogadjuk vagy elutasítjuk-e a materializmust. És ez akkor is igaz lenne, ha Marx és Engels tényleg materialisták lettek volna, mint ahogy *nem voltak* azok"[2].

Engels, a „naiv realista", „akinek filozófiai nézetei sokkal közelebb állnak a természettudományos materializmushoz", éppen olyan váratlanul, mint Marx, nem-materialistává változik át. Ezenkívül már itt is ízelítőt kapunk a szociáldemokraták taktikájából: egyszer elismerik, hogy Marx és Engels materialistáknak nevezték magukat, de aztán újra azt állítják, hogy ennek ellenére nem voltak materialisták; de ha *mégis materialisták voltak*, akkor ettől egyáltalán nem függ „a marxizmus, és főként az úgynevezett materialista történelemfelfogás igazságtartalma"[3]. Ez az állítás lényegében nem jelent se többet, se kevesebbet, mint hogy a marxizmus „egyáltalán nem függ" megalapozóitól — Marxtól és Engelstől. Ez természetesen nyilvánvaló ostobaság, de hogy a szociáldemokraták „marxizmusának" semmi köze sincs Marx és Engels tanításához — az való igazság!

Annak igazolására, hogy Marx és Engels nem voltak materialisták, a szociáldemokraták egy rendkívül ízetlen érvhez folyamodnak. A materializmust a mechanikus és a természettudo-

---

[1] *S. Landshut.* Karl Marx. Lübeck 1932. 18. old.

[2] *Max Adler.* Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung. (A materialista történelemfelfogás tankönyve.) I. köt. Berlin 1930. 74. old.

[3] Egy másik helyen Max Adler ezt már egyenesen „szerencsétlen megjelölésnek" nevezi. Vesd össze „Kant und der Marxismus" (Kant és a marxizmus) c. munkájának 167. oldalával (Berlin 1925).

mányos materializmusra korlátozzák, a materializmusnak csakis és egyedül ezeket a formáit ismerik el, s Marxnak és Engelsnek azt a harcát, amelyet ezek ellen a materialista nézetek ellen vívtak, általában a materializmus tagadásaként igyekeznek beállítani.

„Más helyen már kimutattam — írja Max Adler —, hogy a marxizmusnak, úgynevezett materialista történelemfelfogása ellenére, lényegében semmi köze sincs a materializmushoz, és hogy már kronológiai szempontból is hamis lenne, ha azt a természettudományos materializmussal belső kapcsolatba hoznánk, minthogy ez az utóbbi csak a XIX. század hatvanas éveiben lépett fel, amikor a marxizmus alaptételei már rég meggyökeresedtek. És Marx maga már itt is szükségét érezte annak, mint ahogy a Feuerbachról szóló tézisekből látjuk, hogy . . . elhatárolja álláspontját a természettudományos materializmustól"[1].

A továbbiakban módunkban lesz meggyőződni arról, hogy a marxizmus valamennyi szociáldemokrata meghamisítója közül Max Adler a legzavarosabb. Úgyszólván egyetlen olyan megállapítása sincs, amelyet nyomban, rendszerint már a következő mondatban meg ne cáfolna. Szólnunk kell arról a végtelen könnyedségről, amellyel ehelyütt két egymásnak ellentmondó állítást a marxi materializmus elleni „érvként" vonultat fel. Azt vallja, hogy a természettudományos materializmus a XIX. század hatvanas éveiben lépett fel. Ennek ellenére kitűnik, hogy Adler szerint Marx már a Feuerbachról szóló tézisekben, amelyeket húsz évvel azelőtt, vagyis annak az évszázadnak negyvenes éveiben írt, elhatárolta magát a természettudományos materializmustól! Kétségtelen, hogy Marx nagy lángész volt, de még egy oly nagy lángész, mint Marx, sem határolhatja el magát attól, ami még nem jelentkezett a földön.

Továbbá felhívjuk az olvasó figyelmét Adler úrnak még egy trükkjére. Az első mondatban azt bizonygatja, hogy „a marxizmusnak . . . lényegében semmi köze sincs a materializmushoz". Bizonyításul állandóan azt a tényt hozza fel, hogy Marx elhatá-

[1] *Max Adler*. Marx als Denker. 2. kiad. 84. old.

rolta magát a *természettudományos materializmustól*. A természettudományos materializmust Adler azonosítja a materializmussal általában. Ezután Adler bizonygatni kezdi, hogy általában semmiféle dialektikus materializmus nem létezik.

Hallgassuk csak meg.

„Mint ahogyan a «materialista» kifejezésnek Marxnál és Engelsnél lényegében *polemikus* jelentése volt a hegeli idealista felfogással szemben, hasonlóképpen a «dialektikus» kifejezés, mint a materializmus járuléka [! — *R. L.*], lényegében *polemikus* kifejezés, szemben a természettudományos materialisták *történelemellenes és mechanikus gondolkodásmódjával*"[1].

Max Adler valóban elbájolóan közvetlen. Hidegvérrel ellentmond önmagának, összes előző megállapításainak, és ugyanakkor rendkívüli módon lebecsüli olvasóinak gondolkodóképességét.

Marx és Engels a „dialektikus" szót „a materializmus járulékaként" alkalmazza, de az csupán „polemikus kifejezés Hegellel és a természettudományos materializmussal szemben", amely csupán akkor jelentkezett, „amikor a marxizmus alaptételei már rég meggyökeresedtek". Való igaz, hogy Marx és Engels „polemikusan" léptek fel Hegellel szemben. De Hegel távolról sem az egyetlen idealista.

Miért nevezte Marx és Engels a maga felfogását dialektikus *materializmusnak*, és nem „dialektikus idealizmusnak" vagy bánom is én, „dialektikus kantizmusnak"? És mi módon lehet Marxnak és Engelsnek a Hegel elleni, és nem csak a természettudományos, hanem általában a „szemlélődő" materializmus elleni vitája alapján arra a következtetésre jutni, mintha lemondtak volna mindennemű materializmusról? Ime, így:

„Röviden, ha a materializmusnak némely buzgó marxista védelmezője azon a nézeten is van . . ., hogy noha Marx és Engels nem is osztották a metafizikus és természettudományos materializmus álláspontját, de álláspontjuk mégis dialektikus materialista álláspont volt, most Engels kategorikus kijelen-

[1] *Max Adler*. Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung. I. köt. 106. old.

tése után látjuk, hogy ez a «dialektikus materializmus» nem egyéb, mint a modern természettudományos munka pozitivizmusa általában"[1].

Mit is mond Engelsnek ez a „kategorikus megállapítása"? Ez így szól:

„. . . ők [a szociáldemokrata munkások nagy része — *R. L.*] egyszerűen végeztek az istennel, *a valóságos világban* élnek és gondolkodnak, *és ezért materialisták*"[2]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Az egész II. Internacionálé és főként az Osztrák Szociáldemokrata Párt 1933 elején ünnepelte Max Adler születésének 60. évfordulóját. Az ünnepi beszédet Otto Bauer, az Osztrák Szociáldemokrata Párt vezetője tartotta. Bauer az alábbi szavakban emlékezett meg az ünnepeltnek azokról a „szolgálatairól", amelyeket „a szocialista felvilágosítás ügyének" tett:

„Max Adler sokkal tökéletesebb eszközökkel egyesítette Marxot és Kantot [mint annak idején a revizionisták: Konrad Schmidt, Kurt Eisner, Eduard Bernstein stb. — *R. L.*], teljesen elkerülve minden külső, eklektikus összekapcsolást"[3].

Tehát Max Adlert, Bauer szerint, a többi revizionistától kizárólag „sokkal tökéletesebb eszközei" különböztetik meg. De egy „tökéletes eszközökkel" dolgozó revizionista is revizionista marad, ugyanúgy, mint az, aki otrombább eszközökkel dolgozik. Nem az eszközök, hanem a lényeg a döntő, és ez a *lényeg* Max Adlernél ugyanaz, mint a többi revizionistánál: Marx és Kant egyesítése. Továbbá, ami Bauernek azt az állítását illeti, hogy Max Adler ezt úgy végezte el, hogy „elkerült minden eklektikus összekapcsolást", ez távolról sem valamiféle „tökéletes eszközök" alapján tett megállapítás, mert a napnál világosabb, hogy Marxot Kanttal egyesíteni kétségkívül csak külsőségekben, tehát minden *körülmények között* csak eklektikusan lehet.

---

[1] *Max Adler.* Engels als Denker. 87. old.
[2] *Engels.* Internationales aus dem Volksstaat. 1871—75. (Ami a népállamban nemzetközi.) Berlin 1894. 44. old.
[3] Otto Bauer ünnepi beszéde Max Adler születésének 60. évfordulóján. A bécsi Arbeiterzeitung 1933 január 15-i számából.

Otto Bauer fenti megállapításaiban ragyogó példáját látjuk Max Adler magasztalt, „tökéletes eszközeinek". Engels önmagát és az akkori szociáldemokrata munkásokat *materialistáknak nevezte*, mert végeztek az „istennel", és „a valóságos világban élnek és gondolkodnak". Engels valóban igen világosan és „kategorikusan" ezt állítja. És rendkívül „tökéletes eszközökre" van szükség, hogy Engelsnek e megállapítása alapján őt szemrebbenés nélkül pozitivistává, vagyis lényegében idealista-agnosztikussá változtassák át! Tudományos lelkiismeretesség ez, vagy szélhámoskodás? Vajon a pozitivisták „végeztek az istennel"? Vajon maga Max Adler, aki buzgó védelmezője a pozitivistáknak, végzett-e az istennel? Vajon elmélete arra irányul-e, hogy a munkások végezzenek az istennel? Ki fogjuk mutatni, hogy Max Adler nemcsak hogy nem szakított vele, hanem elmélete lényegében nem egyéb papi népbutításnál!

Marx és Engels „polemizáltak" Hegellel, s Hegel filozófiájával együtt megbírálták az egész idealizmust, beleértve Kantot is. Mindenki, aki csak futólagosan is átnézte Engels filozófiai munkáit, tudja, hogy azok tele vannak éppen Kant ellen, és a kanti agnoszticizmus ellen irányuló „polémiákkal". Ezekről a polémiákról a szociáldemokraták vagy hallgatnak, vagy ha egyáltalán megemlítik, akkor Engels részéről történt „félreértéseknek" nyilvánítják őket. No és maga Marx? Okmányokkal bizonyítható, hogy Marx csak azért nem foglalkozott tovább Kanttal, mert már igen *korán végzett* vele. Marx még az 1837 november 10-én apjához intézett levelében ezt írja:

> „Az idealizmustól, amelyet, mellékesen szólva, a kanti és a fichtei idealizmussal hasonlítottam össze és itattam át, eljutottam oda, hogy magában a valóságban keressem az eszmét. Az istenek régen a föld felett laktak, most pedig a föld centrumává váltak"[1].

Tehát Marx számára ekkor már Kant és Fichte túlhaladott álláspont. Amikor Marx később elfordult Hegeltől is, és ingadozás nélkül, határozottan a materializmus útján haladt, akkor Kant az ő számára még kevesebbet kellett hogy jelentsen.

[1] *Marx—Engels*. Gesamtausgabe. I. rész. I. köt. II. félköt. Berlin 1929. 218. old.

Hiszen Hegel már „minden lényegeset" elmondott Kantról, Hegel az idealizmus betetőzése volt, s azzal, hogy Marx elfordult Hegeltől, elméletileg elhatárolta magát az *egész* idealizmustól, az egész klasszikus német filozófiától, elhatárolta magát a szónak dialektikus értelmében, vagyis nemcsak egyszerűen elvetette, hanem „leküzdötte" oly módon, hogy megtartotta mindazt, ami benne pozitív volt. Ebben az értelemben a német munkásmozgalom „a klasszikus német filozófia örökösévé" lett.

Éppen ebben az értelemben mondja Engels, hogy a német szociáldemokraták büszkék arra, hogy származásukat nemcsak Saint-Simonra, Fourier-ra és Owenra vezetik vissza, hanem Kantra, Fichtére és Hegelre is. Ebben az értelemben, vagyis *történelmi származásának* értelmében a marxizmus filozófiája kétségtelenül „összefügg" Kanttal (és Hegellel), éppen úgy, ahogyan Marx politikai gazdaságtana „összefügg" Smithszel (és Ricardóval), s mint ahogy a tudományos szocializmus „összefügg" a nagy utópistákkal. De kinek jut eszébe, hogy ennek alapján a politikai gazdaságtanban Marxtól visszatérjen Smithhez (vagy akár Ricardóhoz), vagy a szocializmus kérdéseiben a francia és angol utópista szocialistákhoz? Hiszen ez minden tekintetben tudományos visszaesést jelentene. Ugyanilyen vagy hasonló tudományos visszaesést jelent Marxtól visszatérni Kanthoz, aki bizonyos értelemben a klasszikus német filozófiában ugyanazt a helyet foglalja el, mint Smith a klasszikus politikai gazdaságtanban, s akit éppen úgy *túlhaladott* Hegel, mint ahogy Smitht Ricardo.

Nyilvánvaló tehát, hogy aki Marxtól és Engelstől visszatér Kanthoz, az valóban visszafelé halad: reakciós. Még Hegelhez is csak visszafelé, nem pedig előre vezet az út, hát még Kanthoz, akit már Hegel is, de még inkább Marx egyszer s mindenkorra túlhaladott. A „vissza Kanthoz" jelszó a Kant utáni filozófia fejlődésének tagadását, a tudomány fejlődésének tagadását, és főként a dialektikus materializmus tagadását jelenti.

Ezt a visszafelé mutató reakciós jelszót politikai okok idézték elő, és teljesen megfelelt a reakciós burzsoázia érdekeinek.

Ezt ismételték a burzsoázia szociáldemokrata lakájai, akik egyes burzsoá ideológusok nyomán nemrég felfedezték, hogy

tulajdonképpen Hegel is kantiánus volt (Kranold), s így a burzsoáziával együtt végrehajtják az elméleti lépést visszafelé, és osztoznak a burzsoáziával mind Hegelnek, mind pedig Kanttól Marxig az egész filozófiának a meg nem értésében. Mert mi más értelme lenne elméletileg visszafelé haladni, mint társadalmi okokból. A Kant korától számított elméleti fejlődés tagadása a burzsoáziának csak azt a törekvését fejezi ki, hogy visszaforgassa a történelmi fejlődés mutatóját, mely jelzi a kapitalizmus elkerülhetetlen pusztulását, és a proletárforradalom teljes bizonyossággal bekövetkező győzelmét.

Nemrégen igen váratlanul segítségünkre jött egy olyan tanú, aki igazolta annak a filozófiai iránynak rendkívül reakciós jellegét, melyhez a szociáldemokrácia tartozik. E tanú megbízhatósága ellen még a szociáldemokraták sem emelhetnek kifogást. Max Adler születésének 60. évfordulóján tartott ünnepi beszédében Otto Bauer a következő szavakkal fejti ki annak okát, hogy a német burzsoázia elfordult a materializmustól:

„Amilyen mértékben a nagynémet birodalom 1871. évi megalakulása után a burzsoázia elfordult a politikai liberalizmustól, az 1873-as súlyos gazdasági válság után pedig a gazdasági liberalizmustól, hogy megbékéljen az uralkodóval, a kormánnyal és az egyházzal, s az államot rábírja arra, hogy gazdasági osztályérdekeit szolgálja, olyan mértékben fordultak el ideológusai a materializmustól . . . Amilyen mértékben a polgári materializmus felbomlott, olyan mértékben kelt életre Kant kritikai filozófiája. Az 1878-as évet, amelyben Bismarck végrehajtotta a liberalizmussal való szakítását, követte az 1881-es év, amelyben «A tiszta ész kritikája» megjelenésének századik évfordulója Kant megújhodásának igen erős lökést adott"[1].

Kifejezhető-e ennél világosabban a német burzsoázia *politikai* reakcióssága és az újkantizmus *filozófiai reakcióssága* közötti összefüggés? Három évvel azután, hogy Bismarck eltaposta a liberalizmust, a kantizmus ismét „feléled"; a burzsoázia

[1] Otto Bauer ünnepi beszéde Max Adler születésének 60. évfordulóján.

békét köt az uralkodóval, a kormánnyal és az egyházzal, ennek nyomában a polgári ideológusok szakítanak a materializmussal és „megbékülnek" Kanttal — azzal a filozófussal, aki az istenben, a lélek halhatatlanságában és az akarat szabadságában való hitet többre tartotta a tudásnál —, röviden, megbékülnek a vallással, olyan filozófiát választanak, amely a hit elsőbbségét hirdeti. Nem tudományos, hanem kizárólag társadalmi jellegű okok hozták létre az újkantizmust. És figyelemre méltó, hogy ugyanez az Otto Bauer igazolja, hogy *azonos okok hatottak a revizionistákra* az újkantizmusra való átállásukban.

„Amilyen mértékben az újkantizmus az utóbbi évtizedekben kivívta magának az uralkodó helyet a német filozófiában, olyan mértékben tett szert mind nagyobb és nagyobb befolyásra a szocialista teoretikusok körében. Konrad Schmidt, Staudinger, Vorländer, Kurt Eisner, Eduard Bernstein arra törekedett, hogy az újkantizmust a szocialista elmélettel egyesítse"[1].

Minél reakciósabbá vált a burzsoázia, annál reakciósabb irányban fejlődött ideológiája, annál reakciósabbakká váltak tehát a „szocialista" teoretikusok is, vagyis a munkásarisztokráciának a burzsoázia táborába átszökött ideológusai. Otto Bauer azért beszél oly nyíltan az újkantizmus reakciós jellegéről, mert ő közben már végső „búcsút" mondott az újkantizmusnak, és átment egy új reakciós filozófiai irányzat, a machizmus oldalára. Talán eljön az az idő, amikor Bauer kiábrándul a machizmusból is, és ugyanolyan őszintén beszél majd ennek az irányzatnak a reakciós jellegéről, és az imperialista burzsoáziával való kapcsolatáról is. Lehetséges, hogy így lesz, de bármint történjék is, azt hiszem nem tévedünk, ha megállapítjuk, hogy amikor az újkantizmus *reakciós burzsoá* jellegéről ily szabadon beszél, rossz szolgálatot tesz azoknak a szociáldemokrata „filozófusoknak", akik többé-kevésbé továbbra is követik ezt a tant, és különösen rossz szolgálatot tesz magának az „ünnepeltnek".

De térjünk vissza ismét Marx és Engels Kanthoz való viszo-

[1] Otto Bauer ünnepi beszéde Max Adler születésének 60. évfordulóján.

nyának kérdéséhez. Amikor a német burzsoázia az újkantizmust filozófiai ideológiájává választotta, már réges-régen elkeseredett harcot folytatott a marxizmus ellen. Néhány évvel Marx halála előtt, *a németországi szocialistaellenes törvény idején* (1881—1883) öltötte ez a harc a legszélsőségesebb formákat. Marxnak tehát semmi oka sem volt, hogy újból foglalkozzék Kanttal.

Kant csak Marx halála után vált újból aktuálissá, akkor azonban Engels könyörtelen és megsemmisítő bírálatnak vetette alá. Ismeretes, hogy a kanti filozófiát — a német liberalizmus filozófiáját — Marx utoljára „A német ideológiá"-ban[1] bírálta meg könyörtelenül, s kimutatta, hogy a kanti „kategorikus imperatívusz"*, amit a mai szociáldemokraták a történelmi materializmus „etikai megalapozásaként" igyekszenek felhasználni, megfelelt „a német polgárok tehetetlenségének, elnyomottságának és nyomorúságának". Lehet-e ezek után valami ostobább, mint az az állítás, hogy Marx „mégis", akár Engels, „lényegében" kantista volt, csak erről maga sem tudott, noha az összes idealisták közül éppen Kant volt az, akit Marx és Engels a legkíméletlenebb bírálatnak vetett alá.

Még kevesebb oka volt Marxnak, hogy különösebb figyelmet fordítson az újkantizmusra, noha jól ismerte ezt a filozófiai irányzatot, amint ez Engelshez írt egyik leveléből kitűnik. Ebben a Büchnerről szóló levelében (1868 november 14.) Marx megállapítja, hogy Büchner a materializmusról szóló egész fejezetét F. A. Langénak a „Geschichte des Materialismus" (A materializmus története) c. munkájából írta ki[2]. Ez a könyv újkantista, és Lange volt az újkantista irányzat egyik megalapítója. Marx, mint tudjuk, maró gúnnyal csúfolta ki Langét és egész irányzatát, és esze ágában sem volt, hogy olyan filozófiaként üdvözölje, amely már régen szunnyadt benne (mármint Marxban), de amire az újkantisták nélkül

---

[1] Lásd *Marx—Engels*. A német ideológia. Szikra 1952. 89—90. old.

* Kant idealista etikájában az ember erkölcsi cselekedeteinek rugója. A kategorikus imperatívusz határozza meg az ember akaratának „maximáit" (belső indítékainak alapelvét), amelyek szerint az erkölcsi cselekvés létrejön. Ez az etikai felfogás teljesen figyelmen kívül hagyja az erkölcs történeti és osztályjellegét.

[2] *Marx—Engels*. Briefwechsel. (Levelezés.) IV. köt. Dietz Verlag, Berlin 1950. 149. old.

nem jött volna rá. De éppen ezt állítják a szociáldemokraták. Lódítsanak, de tartsanak mértéket, uraim.

Marx és Engels igen korán materialistává váltak és következetesen, minden ingadozás nélkül annak vallották magukat. Marx és Engels „polemikusan" léptek fel Hegellel szemben. Abban az időben, mint tudjuk, Feuerbach befolyása alatt voltak, aki szintén „polemikusan" állt szemben Hegellel, de nem nevezte magát materialistának, mert félt, hogy egy sorba helyezik a vulgáris, korlátolt természettörténeti materialistákkal. Engels ezt egyenesen hibájául rója fel*. Ugyanakkor azonban Feuerbachot ténylegesen, filozófiájának lényegi tartalmánál fogva, „tiszta materialistának" tekintette. Feuerbachhal ellentétben Marx már akkor nyíltan és egyértelműen materialistának nevezte magát.

A szociáldemokraták igyekeznek Marxnál *ingadozást* felfedezni a nemrég németül megjelent „Oekonomisch-philosophische Manuskripté"-ben (Ökonómiai-filozófiai kéziratok). Marx itt a maga álláspontját „végigvitt naturalizmusnak vagy humanizmusnak" fogja fel, olyan igazságnak, amely „mind az idealizmustól, mind pedig a materializmustól különbözik", amely mindkettőnek az igazságát egyesíti (vagyis „az idealizmusét és a materializmusét" — *R. L.*)[1].

Ennek alapján beszélnek a szociáldemokraták az „újonnan felfedezett Marxról"[2]. Sietnek Marxnak ezeket a szavait saját felfogásuk értelmében kiaknázni, és igyekeznek az ily módon saját nézeteiknek megfelelően átalakított Marxot úgy feltüntetni, hogy igazolja az általuk meghamisított marxizmust. Ehhez ismét sajátos taktikát alkalmaznak. Mindaddig, amíg ezek a kéziratok ismeretlenek voltak és a szociáldemokratáknak azon állításukhoz, hogy Marx és Engels egyáltalán nem voltak materialisták, hanem kantista idealisták, nyilvánvaló ferdítéseken és idézethamisításokon kívül semmi más bizonyítékuk nem volt — azt bizonygatták, hogy e kérdés eldöntése szempontjából teljesen mellékes, hogy Marx és Engels mit

---

* Lásd *Engels*. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. *Marx—Engels*. Válogatott művek. 2. köt.

[1] *Marx—Engels*. Gesamtausgabe. I. rész. III. köt. Berlin 1932. 160. old.

[2] Henrik de Man cikke. Lásd Der Kampf, 1932 június.

gondoltak és mit írtak önmagukról és filozófiai felfogásukról, mert a materializmust és a marxizmust csak a perszonálunió kötelékei fűzik egymáshoz (Otto Bauer)[1]. Az, hogy Marx és Engels mit éreztek és mit írtak, csak „történelmi-filológiai kérdés" (Max Adler)[2]; nem az a fontos, hogy Marx és Engels marxizmusukat a materializmusra alapozták, hanem az, hogy a valóságban mi annak az alapja; ez pedig kanti alap. Most pedig, az említett kéziratok megjelenése után, ezzel ellentétes taktikát alkalmaznak: váratlanul felfedezik, hogy az, amit Marx és Engels gondoltak és írtak, mégis rendkívül fontos. Képmutatóan óva intenek attól, hogy ezeket a kéziratokat komolytalanul vegyük, és hogy az ezen kéziratokban kifejezett felfogást úgy tekintsük, mint Marx további filozófiai fejlődése által túlhaladott álláspontot stb.[3]

Természetesen, senkinek sem jut eszébe, hogy akár a legkisebb mértékben is csökkentse ezeknek a kéziratoknak a jelentőségét. Legkevésbé nekünk, kommunistáknak. A kommunisták arra törekszenek, hogy Marx minden szavát nyilvánosságra hozzák, ezzel szemben a szociáldemokraták évtizedeken keresztül lakat alatt tartották Marx és Engels igen jelentős műveit. Fontosabb tennivalójuk is akad, mint Marx és Engels kéziratainak nyilvánosságra hozatala: Marx és Engels megjelent műveinek a meghamisításával vannak elfoglalva. Semmiképpen sem szabad ezeknek a kéziratoknak a jelentőségét alábecsülni Marx filozófiai fejlődése szempontjából (a kommunisták távolról sem teszik ezt), és minden meghamisításukra irányuló kísérlet bűn. De hamisítás az olyan kísérlet, amely a dolgot úgy igyekszik beállítani, mintha ezek a kéziratok Marx filozófiai fejlődésének *csúcspontját* jelentenék, és hogy ezekhez képest minden, amit Marx és Engels a filozófiáról az elkövetkező években írt (mint a „Die heilige Familie" [A szent család], „A német ideológia", nem is beszélve az olyan teljesen érett művekről, mint „A filozófia nyomora" vagy „A tőke", valamint Engels „Anti-Dühring"-je és „Feuerbach és a klasszi-

[1] Der Kampf, 1908. 286. old.
[2] Ezt Max Adler, Kranolddal és S. Marckkal együtt, majdnem minden írásában megállapítja.
[3] Lásd H. Marcuse recenzióját. Die Gesellschaft, 1932. 8. szám.

kus német filozófia felbomlása"), lépést jelentenének visszafelé. A valóságban ennek éppen a megfordítottja igaz: ezek a kéziratok Marx filozófiai fejlődésének *bizonyos szakaszát* képviselik. „A német ideológiá"-ban lép elénk a teljesen érett Marx és Engels. Az olyan állítás, hogy Marx e korai művek után *nem előre, hanem hátrafelé haladt*, egyszerűen nevetséges. Nézzük meg, hogyan vélekedett erről a kérdésről maga Marx és Engels. „A politikai gazdaságtan bírálatához" c. munka előszavában Marx azt írja, hogy ő és Engels először „A német ideológiá"-ban számoltak le „valójában" „egykori filozófiai lelkiismeretükkel", és ebben a munkában „elérték fő céljukat — saját nézeteik tisztázását".[1] Engels pedig megállapítja, hogy először a „Tézisek Feuerbachról" c. munkában bontakozik ki zseniálisan „az új világnézet csírája". Az „egykori filozófiai lelkiismeret", amelyről Marx beszél — az a feuerbachizmus, az ifjúhegelizmus, melyeknek bírálatát „A német ideológiá"-ban találjuk. Ebben a műben van lefektetve az új materialista tan *első érett kifejezése. Itt Marx és Engels már dialektikus materializmusának nevezi magát, és ettől kezdve következetesen és tántoríthatatlanul kitartanak e mellett a felfogás mellett.*

Csak össze kell hasonlítanunk a „Kéziratok"-at „A német ideológiá"-val, s rögtön szemünkbe ötlik, hogy a „Kéziratok"-ban Marx Feuerbachnak majdnem kizárólag csak pozitív oldalait látja, lépten-nyomon alkalmazza a feuerbachi fordulatokat és fogalmakat. „A német ideológiá"-ban pedig a legélesebben bírálja Feuerbachot. Nemhiába mondja Engels „Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlásá"-ban, hogy még a „Kéziratok" után írt „Die heilige Familie" is arról tanúskodik, „mily lelkesen üdvözölte Marx az új felfogást [Feuerbachét — *R. L.*], és hogy minden kritikai fenntartása ellenére — mennyire befolyása alatt volt . . ."[2] 1867 április 24-én Marx Hannoverből, ahol barátjánál, Kugelmann-nál volt látogatóban, a következőket írta Engelsnek:

„Itt újból kezembe került a „Die heilige Familie" is,

[1] *Marx.* A politikai gazdaságtan bírálatához. Szikra 1953. (A marxizmus-leninizmus kis könyvtára. 88—89. szám.) 6. old.

[2] *Engels.* Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Lásd *Marx—Engels.* Válogatott művek. 2. köt. Szikra 1949. 363. old.

melyet Kugelmann nekem ajándékozott, s melynek egy példányát neked is elküldi. Kellemes meglepetés volt számomra, hogy megállapíthattam, *nem kell szégyenkeznünk e munkánk miatt, jóllehet a Feuerbach-kultusz most már egyenesen humorosan hat az emberre*"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Mindez világosan bizonyítja, hogy itt, a „Kéziratok"-ban Marx filozófiai fejlődésének avval a szakaszával van dolgunk, amely már tudatosan *materialista* ugyan, de még nem az *érett és kiforrott dialektikus materializmus* szakasza.

Ugyanis — Marx korábban idézett szavai ellenére, hogy az ő „végigvitt naturalizmusa vagy humanizmusa" különbözik mind a materializmustól, mind pedig az idealizmustól — Marx álláspontja az „Oekonomisch-philosophische Manuskripté-ben" már *éppen úgy materialista, mint Feuerbaché, akinek itt még a befolyása alatt áll, akit azonban a lényeges pontokban itt már kezd túl is haladni.*

Marx itt Feuerbach álláspontját *„igazi materializmusnak"* nevezi, és azt mondja, hogy Feuerbach nagy érdeme a következő:

„1) Bebizonyította, hogy a filozófia nem más, mint gondolatokba szedett és logikailag rendszerezett vallás . . .

2) Megalapozta az *igazi materializmust* és a *reális tudományt*, mert «az embernek az emberhez» való társadalmi viszonyát teszi meg az elmélet alapelvéül is.

3) A tagadás tagadásával, amely az abszolút pozitívumnak vallja magát, szembeállítja az önmagán nyugvó és pozitívan önmagára alapozott pozitívumot"[2].

Tehát Feuerbach materializmusa az „igaz materializmus". Mint materialista filozófia leleplezte a „filozófiát", vagyis az idealizmust, és elvileg elvetette a régi filozófia alapjait.

„Igazi materializmussá" elsősorban azáltal vált, mert az elmélet alapjává az „embernek az emberhez" való viszonyát tette*; másodsorban azáltal, mert a természetet, „az önmagán

[1] *Marx—Engels.* Briefwechsel. III. köt. Dietz Verlag, Berlin 1950. 458. old.
[2] *Marx.* Oekonomisch-philosophische Manuskripte. Lásd *Marx—Engels.* Gesamtausgabe. I. rész. III. köt. 152. old.
* Feuerbachnál ez a viszony elvont, biológiai jellegű, s Marx történelmi materia-

nyugvó és pozitívan önmagára alapozott pozitívumot" tette meg a filozófia kiinduló pontjává, ellentétben Hegellel, akinél a természet az abszolút eszme dialektikus fejlődésének csak átmeneti szakasza volt, tehát az abszolút eszme ideiglenes tagadása, vagyis a természet Hegelnél nem jelentette az abszolút pozitívumot, és csak e tagadás tagadása, a természet tagadása révén vált abszolút pozitívummá, pozitív eszmévé. A feuerbachi filozófia pozitív alapja tehát az emberek tudatától független, objektív természet, és ezért „igazi materializmus".

Marx a feuerbachi filozófiának mind a három említett szempontját magáévá teszi. Marx materialista, „igazi materialista", vagyis lényegében már *dialektikus materialista.*

Első tekintetre úgy tűnik azonban, hogy itt valami ellentmondás van: egyrészt Marx azt állítja, hogy álláspontja egyesíti az idealizmust a materializmussal, másrészt saját álláspontját „igazi materializmusnak" nevezi. De lehet-e olyan álláspontot, amely állítólag egyesíti a materializmust és az idealizmust — materializmusnak nevezni?

Ez az ellentmondás rögtön eltűnik, ha tekintetbe vesszük, hogy e két, látszólag ellentmondó állításban *éppen az a gondolat rejlik, amelyet Marx később a Feuerbachról szóló első tézisben rögzített.*

Ebben a tézisben Marx, mint ismeretes, a régi szemléleti materializmust (így a Feuerbachét is) azzal vádolja, hogy az „a valóságot, az érzéki világot csak az *objektum* vagy a *szemlélet* alakjában fogja fel". Ugyanakkor elismeri, hogy a *„tevékeny* oldalt a materializmussal ellentétben az idealizmus fejtette ki — de csak elvont módon" mint gondolkodási tevékenységet, mert „nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant"[1]. Ez azonban csak *összegezése* annak a bírálatnak, melyet Hegelről Marx a „Kéziratok"-ban kifejtett. Marx követeli mindkét igazságnak — a materializmus és az idealizmus igazságának — az egyesítését, vagyis hogy az érzéki tevékenységet objektíven is és szubjektíven is, mint *emberi, érzéki*

---

lizmusa éppen azzal emelkedik minden megelőző materializmus fölé, hogy az emberek közti viszonyokat mint termelési viszonyok összességét fogta fel.

[1] *Marx.* Tézisek Feuerbachról. Lásd *Marx—Engels.* Válogatott művek. 2. köt. 399. old.

tevékenységet, mint *tárgyi* tevékenységet, mint *forradalmi gyakorlatot* kell felfogni. Marx, amikor a „Kéziratok"-ban arról beszél, hogy „a végigvitt naturalizmus vagy humanizmus" egyesíti mind az idealizmusnak, mind a materializmusnak az igazságát, *egész nyilvánvalóan ugyanarra gondol, amit később szabatosabb formában a Feuerbachról szóló első tézisében fogalmazott meg.*

Való igaz, hogy Marx a „Kéziratok"-ban még Feuerbach *„terminológiáját"* használja. De ez minden. Például az idézett sorokban Marx „filozófián" idealizmust ért, ami abból is látható, hogy a filozófiát azonosítja a „gondolatokba szedett és logikailag rendszerezett vallással". Bármilyen gyengéi is voltak a Feuerbach előtti, illetve a Marx előtti materializmusnak, azt a szemrehányást biztosan nem érdemli meg, hogy csupán „gondolatokba szedett és logikailag rendszerezett vallásnak" nevezzék. Ilyen szemrehányás csak az idealizmussal szemben jogosult. A materializmussal szemben, amely a XVII. századtól kezdve a legerélyesebben harcolt a vallás ellen, ez a szemrehányás teljesen értelmetlen lenne.

Másrészt azonban Marx a „Kéziratok"-ban már a feuerbachi humanizmust is, s még inkább a maga „végigvitt humanizmusát" *„igazi materializmusnak"* tekinti. De ha Marx felfogását *materializmusnak* tekinti, mi értelme volna, ezt a materializmust olyan igazságnak nevezni, amely egyesíti a materializmust az idealizmussal, ha itt a „materializmus" kifejezés alatt a materializmusnak nemcsak egy bizonyos, a marxi materializmustól eltérő *válfajára* gondolna, hanem mindenféle materializmusra, a materializmusra általában? Ez természetesen nyilvánvaló ellentmondás lenne, ami azonban nyomban eltűnik, ha azon a materializmuson, amelyről itt Marx beszél, és amelynek igazságát egyesíteni akarja „végigvitt materializmusában vagy humanizmusában", a régi, szemlélődő, Feuerbach előtti materializmust értjük — s az adott esetben csakis erről lehet szó. Akkor pedig Marx itt ugyanazt a gondolatot fejti ki, amelyet — mint már említettük — szabatosabb formában a Feuerbachról szóló első tézisében fogalmazott meg, vagyis olyan időpontban, amikor már messze maga mögött hagyta Feuerbachot is.

A különbség a későbbi terminológiához képest tehát lényegében csupán az, hogy Marx még nem alkotta meg a dialektikus materializmus fogalmát, és ehelyett — a régi materializmustól való eltérés megjelölésére — az „igazi materializmus" fogalmát használja. Tagadhatatlan, hogy ez a kifejezés még pontatlan, mert a régi materializmus is „igazi" materializmus volt: csak nem volt végigvezetve, és ezért nem terjedhetett ki a történelemre; Marx tehát azért nevezte a saját materializmusát igazi materializmusnak, hogy elhatárolja magát a régi materializmustól. Mert éppen a materializmusnak a történelemre való alkalmazásával, a társadalmi, történelmi szempontok figyelembevétele a filozófiai elmélet alapjaival kapcsolatban — ezzel tette meg Marx már itt is azt a lépést, amellyel túljutott a régi materializmuson. És Marx ezt tekinti Feuerbach érdemének is, akiről megállapítja, hogy az elmélet alapjává az embernek az emberhez való viszonyát teszi, és *ez az „igazi materializmus"*.

A „Kéziratok" olvasásakor minden előítéletmentes emberben az a benyomás alakul ki, hogy Marx nem győzi eléggé hangsúlyozni materialista álláspontját. Különös állhatatossággal ismétli álláspontjának olyan meghatározásait, amelyek ennek materialista jellegét helyezik előtérbe. Íme, egynéhány példa:

Az „igazi materializmus" az embert „közvetlenül mint természeti lényt fogja fel, amely csak azért alkot és tételez tárgyakat, *mert* maga is tárgyak által tételezett, mert *kezdettől fogva* maga is természet". Melyik idealista (beleértve az újkantistákat is) nevezi az embert *kezdettől fogva természeti lénynek?*

„Az *érzéki* világnak (lásd Feuerbach) kell minden tudomány alapját képeznie. A tudomány csak akkor *valóságos* tudomány, ha az érzéki világból indul ki, éspedig ennek *érzéki* tudat és *érzéki* szükséglet formájában megnyilvánuló kettősségéből — vagyis ha a természetből indul ki . . . Maga a történelem is a *természettörténetnek*, a természet emberréválásának *valóságos* része"[1].

Marx itt soha nem az olyan szavakat emeli ki, mint „tudat" stb., hanem mindig az olyan szavakat, mint „érzéki", „ter-

[1] *Marx.* Oekonomisch-philosophische Manuskripte. 123. old.

mészet" stb. A történelem „a *természettörténet valóságos* része", „a természet emberréválásának" története. Mit jelent, mit jelenthet ez, ha nem annak a ténynek az elismerését, hogy az ember a maga érzéki tudatával, érzéki szükségleteivel a *természet fejlődésének terméke?* Mi más értelmük lehet ezeknek a szavaknak?

Mert „az ember első tárgya az ember: a természet, az érzéki világ, és a sajátos emberi érzéki lényeg-erők, mint ahogy ezek csak *a természeti* tárgyakban találják meg tárgyi megvalósulásukat, ugyanúgy a maguk önmegismeréséhez is csak a természettudományban juthatnak el"[1].

Mindebben — mondja a továbbiakban Marx — semmi megfoghatatlan és semmi rejtélyes nincs:

„Hogy egy eleven, természeti, tárgyi, vagyis anyagi [! — *R. L.*] lényegerőkkel ellátott és felruházott lénynek éppen úgy megvannak a lényéhez tartozó *valóságos természeti tárgyai*, mint ahogy önmaga külsővé, idegenné tevése egy *valóságos*, de a *külsőlegesség* formájában jelentkező, tehát a lényéhez nem tartozó és nála hatalmasabb tárgyi világ tételezését jelenti, az egészen természetes. Ebben semmi megfoghatatlan és semmi rejtélyes nincs. Sőt, az ellenkezője lenne rejtélyes"[2].

Mi más mindez, ha nem határozott szembenállás minden idealizmussal, és különösen a szubjektív idealizmus minden formájával, amelyhez lényegében a kantizmus is hozzátartozik? Vagy nem jelenti-e minden materializmus kvinteszenciáját az, amit Marx a 161. oldalon állapít meg, nevezetesen, hogy „egy nem-tárgyi lény semmilyen lény"? Marxnál ugyanis a tárgyiság nem tudattartalom, mint Kantnál és az újkantistáknál, Marxnál „a tárgyiság anyagi". Néhány sorral feljebb Marx a következőket állapítja meg:

„Teljesen téves az ilyen kijelentés: az *öntudatnak* szeme, füle, lényegereje van. Nem az emberi természet az *öntudat*

[1] Ugyanott.
[2] Ugyanott, 159. old.

tulajdonsága, hanem az öntudat az emberi természetnek, az emberi szemnek stb. a tulajdonsága"[1].

Hegelnél, és végeredményben Kantnál is, s még inkább az újkantista szociáldemokratáknál (mint majd látni fogjuk), az érzékiség az *öntudat tulajdonsága*; ezzel szemben Marxszal együtt az egész materializmus éppen fordítva, az öntudatot tekinti az emberi természet tulajdonságának. Nem hamisítás-e hát az, ha az újkantista Max Adler a marxi „természetet" „az ember szellemi természetének", vagyis öntudatnak akarja értelmezni?

Marx már itt képviseli a természet és az ember egységének materialista gondolatát. Az ember a természet terméke. De ez még nem minden. A természet is produktuma az embernek, vagyis nemcsak az embernek van *természeti* története, hanem a természetnek is van *emberi* története. *Míg a „naturalizmus" fogalma az új nézet materialista oldalát fejezi ki, mely az embert a természet termékének tekinti, addig a „humanizmus" fogalma emellett a történelmi nézőpontot is kifejezi*, mely szerint „az embernek az emberhez való társadalmi viszonya" az elmélet alapja. Vagyis: a tudománynak a valóságos természetből kell kiindulnia, mert csak akkor valóságos tudomány, *de nem szabad ezzel beérnie*, hanem az embert mint társadalmi lényt kell felfognia, aki munkájával birtokába veszi, „emberivé teszi" a természetet. Ebben az értelemben beszél Marx „az ember naturalizmusának végigviteléről" és „a természet humanizmusának végigviteléről"[2], az *„emberivé tett* természetről"[3], hangsúlyozván ezzel is azt a gondolatot, hogy ez a nézet egyesíti a materializmust és az idealizmust:

„Látjuk — írja Marx —, hogy a szubjektivizmus és az objektivizmus, a spiritualizmus és a materializmus, az aktivitás és a passzivitás csak a társadalmi állapotban veszítik el ellentétességüket és ezzel együtt az ilyen ellentétekként való létüket is. Látjuk, hogy az *elméleti* ellentétek feloldása *csak gyakorlati* módon, csak az ember gyakorlati

[1] *Marx.* Oekonomisch-philosophische Manuskripte. 158. old.
[2] Ugyanott, 116. old.
[3] Ugyanott, 120. old.

energiája révén lehetséges, és hogy ezért az ellentétek feloldása egyáltalában nem csak a megismerés feladata, hanem *valódi* életfeladat, melyet a *filozófia* éppen azért nem oldhatott meg, mert ebben *csak* elméleti feladatot látott"[1].

Itt ismét olyan gondolatokkal találkozunk, amelyek szintén csak a „Tézisek Feuerbachról" és „A német ideológia" című művekben nyernek pontos kifejezést. Az elméleti ellentétek, mondja az előbb idézett helyen Marx, csak „gyakorlati módon", csak „az ember gyakorlati energiája segítségével" oldhatók fel. A „Tézisek Feuerbachról"-ban pedig azt mondja: „Az a kérdés, hogy az emberi gondolkodást tárgyi igazság illeti-e meg [s éppen ez a kantizmus kulcskérdése — *R. L.*], nem az elmélet kérdése, hanem *gyakorlati* kérdés." E kérdés elszigetelése a gyakorlattól merőben skolasztikus[2].

Ugyanígy, csak még szabatosabb fogalmazásban szerepel „A német ideológiá"-ban „az ember és a természet egysége", abban a kettős értelemben, hogy egyrészt, az ember a természet terméke, természeti lény, másrészt, a természet az emberi tevékenység produktuma (vagyis a „Kéziratok" terminológiája* szerint: a természet emberivé tétele, a humanizmus megvalósítása a természetben).

„Egyébként — olvassuk „A német ideológiá"-ban —, ha a dolgokat így fogjuk fel, amilyenek valóban, és ahogyan lettek, minden mélyértelmű filozófiai probléma ... egész egyszerűen tapasztalati ténnyé oldódik fel. Így pl. az a fontos kérdés, hogy milyen az ember viszonya a természethez (vagy akár mint Bruno mondja ... milyenek «az ellentétek a természetben és a történelemben», mintha itt két egymástól különálló «dologról» lenne szó, s mintha az embernek nem mindig egy történelmi természettel és egy természetes történelemmel volna dolga), amelyből minden a «szubsztanciáról» és «öntudatról» szóló «megfejthetetlenül magas mű» származott, magától szétfoszlik, ha felismerjük, hogy «az embernek a

[1] *Marx.* Oekonomisch-philosophische Manuskripte. 121. old.
[2] Lásd *Marx—Engels.* Válogatott művek. 2. köt. 399. old.
* Marx az „Oekonomisch-philosophische Manuskripte"-t 1844-ben írta, tehát egy évvel a „Német ideológia", a „Tézisek Feuerbachról" előtt. Sok sajátos kifejezést használ, amelyeket később szabatosabb fogalmazásokkal vált fel.

természettel való», annyit magasztalt «egysége» az iparban öröktől fogva megvolt . . ."[1]

Ezek a mondatok csupán azt ismétlik meg, amit Marx a „Kéziratok"-ban — erősen feuerbachi terminológiában — már megállapított. Ugyanakkor az „öntudat", „a mélyértelmű filozófiai problémák" stb. megsemmisítő kigúnyolása még a legmegrögzöttebb kantistát is meggyőzhetné arról, hogy itt végleg felszámolt mindennemű idealizmust. Vagy ez ismét „csak" Bruno Bauerrel és Feuerbachhal szemben igaz? Akkor olvassuk el még a következő sorokat, amelyek kiforrottabb alakban újból ugyanazokat a gondolatokat ismétlik, melyeket már a „Kéziratok"-ban is megtalálunk, és amelyek egyben a leghatározottabban kizárják a természet ilyen „emberivé tételének", „humanizálásának" mindennemű idealista félremagyarázását.

„Ez a tevékenység — mondja itt Marx és Engels —, ez a folytonos érzéki munkálkodás és teremtés, ez a termelés annyira alapja az egész érzéki világnak — úgy, amint az jelenleg létezik —, hogy ha csak egy esztendőre is megszakadna, Feuerbach nemcsak a természet világában tapasztalna óriási változást, hanem igen hamar arra ocsúdna, hogy az egész emberi világ és saját szemlélőképessége, sőt saját léte is odavan. *Igaz, hogy emellett fennmarad a külső természet elsődlegessége . . .*"[2] (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Marx és Engels mintha előre látták volna, hogy őket, akik mindezekben a művekben a következetes materializmust képviselték mind az idealistákkal, mind pedig az egyoldalú és következetlen Feuerbachhal szemben, megkísérlik majd idealista irányban meghamisítani, itt azt hangsúlyozták, ami számukra magától értetődő volt — *„a külső természet elsődlegességét"*. De ezzel már materialista választ adnak a filozófia fő kérdésére, a gondolkodás és a lét viszonyának a kérdésére, mert a külső természet elsődlegessége azt jelenti, hogy az ember *a természet terméke*. Elismerik-e a szociáldemokraták — akik állítólag

[1] *Marx—Engels.* A német ideológia. 26. old.
[2] Ugyanott, 27. old.

jobban értik Marxot és Engelst, mint mi, kommunisták, akik a „durva materialisták" színvonalára „süllyesztjük" őket — e külső természet elsődlegességéről szóló tételt? Egyikük sem. De erről később még beszélni fogunk.

Az „Oekonomisch-philosophische Manuskripte" jelentőségét ezzel persze távolról sem merítettük ki: itt csak azokkal a kérdésekkel foglalkoztunk, melyek a szóban forgó téma szempontjából fontosak. Szeretnénk azonban még két pontot, melyek ebben az összefüggésben érdekesek, röviden kiemelni.

A szociáldemokraták természetesen újból azon fognak nyargalni, hogy mindaz, amit itt Marx az idealizmusról mond, csak a Hegellel szemben alkalmazott „polémia" jellegével bír, de semmiképpen sem vonatkozik egyúttal Kantra is. Ezért nem lesz felesleges, ha egy olyan jellegzetes részt idézünk, ahol Marx kifejezetten Hegel elődeiről beszél, és bírálatát rájuk is kiterjeszti. Marx szerint Hegel egyik érdeme az, hogy

> „kimutatta mindezeknek az eredetük szerint különböző filozófiai iskolákhoz tartozó fogalmaknak a forrását, összefoglalta őket, és a kritika tárgyaként, egy meghatározott absztrakció helyett létrehozta a mindent felölelő absztrakciót"[1].

Itt kristálytisztán, még a szociáldemokraták számára is érthető formában van megfogalmazva, hogy Marx kritikája „a mindent felölelő absztrakció" ellen, tehát *az egész idealizmus ellen, Kanttól Hegelig az egész klasszikus német filozófia ellen irányul.*

Az idealista filozófiai iskolák (mert itt nyilvánvalóan csakis ezekről van szó) rendszerük alapjává *különböző absztrakciókat* tettek. Hegel feltárta ezeknek az absztrakcióknak a forrását, és egyben összefoglalta ezeket „a különböző filozófiai iskolákhoz tartozó fogalmakat"; a „meghatározott absztrakciókat" ily módon „mindent felölelő absztrakcióvá" változtatta át, és ezzel lehetővé tette, hogy ne csak egyes absztrakciók válhassanak a „kritika tárgyává", hanem *ez a mindent felölelő kör.* Ez viszont azt jelenti, hogy Feuerbach és Marx kritikája (mert

[1] *Marx.* Oekonomisch-philosophische Manuskripte. 170. old.

ők a bírálók) Hegellel szemben Kant*tól* Hegel*ig* (Kant elő-futárairól nem is beszélve) az *egész idealizmus* ellen irányul, mert csak a Hegel előtti idealistáknál lehet keresni azoknak az absztrakcióknak a „forrásait", amelyeket Hegel egységbe foglalt. Világos, hogy az *általános* bírálatába a különleges is beletartozik.

A második pont kevésbé fontos, de mégis említésre méltó. Láttuk, hogy Marxot „pozitivistának" bélyegzik, mert gyakran használja a „pozitív" szót. Fentebb már idéztünk egy részt, ahol maga Marx ezt a szót (amelynek akkor még nem volt agnosztikus mellékzöngéje) materialista módon értelmezi. A „Kéziratok"-ban Marx a pozitívumról mint „érzékileg bizonyosról" beszél. Talán abban az értelemben, mint Mach teszi? Természetesen nem: érzékileg bizonyos *a természet* — beleértve az embert mint testet, mint természeti, anyagi lényt. Marx számára a pozitívum: „az önmagán nyugvó és pozitíve önmagára alapozott", vagyis az öntudatunktól független *természet*, az objektív valóság, nem pedig érzeteink vagy a tudatunk kategóriái, melyeket a mai pozitivisták és újkantisták egyetlen pozitívumként ismernek el. És ezzel ezt a pontot is véglegesen tisztáztuk.

II. A VISSZATÜKRÖZÉSI ELMÉLET ÉS A SZOCIÁLDEMOKRATÁK

A visszatükrözési elmélet a materializmus *minden formájában* központi helyet foglal el. A visszatükrözési elmélet a materializmus logikai következménye, ez ismeretelméletének alapja. Az, aki a visszatükrözési elmélet híve, egyben materialista is, sőt, *csak materialista lehet a visszatükrözési elmélet híve.* A materialisták nem abban különböznek egymástól, hogy egy részük magáénak vallja ezt az elméletet, más részük pedig nem, hanem abban, hogy mechanikusan vagy dialektikusan fogják-e fel ezt a folyamatot, a valóságnak az emberi nézetekben, fogalmakban, ismeretekben stb. való „tükröződését", „visszatükröződését" stb.

Mind Marx, mind pedig Engels a tükröződési vagy visszatükrözési elmélet híve volt. Műveikben olyan gyakran és olyan

makacsul ismétlik meg a „tükrözés", „tükröződés", „visszatükrözés", „reflex" stb. kifejezéseket — amelyekkel gondolatainknak a természethez és a társadalomhoz való viszonyát jelölik —, hogy a szociáldemokraták a legnagyobb zavarban vannak, amikor be akarják olvasóiknak „bizonyítani", hogy a fehér — fekete, vagyis hogy Marx és Engels nem állottak a visszatükrözési elmélet álláspontján.

Sajnos, nem mélyülhetünk el annak a kérdésnek a vizsgálatába, mi a különbség egyrészt Marx, Engels és Lenin visszatükrözési elmélete, másrészt a nem dialektikus materialisták tükröződési elmélete között. A mi feladatunk szempontjából elegendő, ha azt az alapvető vonalat hangsúlyozzuk, amelyben a materialisták egyetértenek, nem pedig azt, amely egymástól elválasztja őket, annál is inkább, mert a szociáldemokraták a kérdésnek ezt az oldalát egyáltalán nem is érintik. A szociáldemokraták ugyanis szőröstül-bőröstül elvetik a visszatükrözési elméletet, és minden igyekezettel azon erőlködnek, hogy Marxról és Engelsről „lemossák" a „szégyenfoltot", hogy ennek az elméletnek a hívei.

Valamely materialista következetessége éppen azon mérhető le, hogy mennyire tudja végigvinni ezt az álláspontot. A tükröződési elmélet ugyanis közvetlenül összefügg a filozófia fő kérdésével: a gondolkodás és a lét viszonyának kérdésével. Vegyük például Kautskyt, abból az időből, amikor még többékevésbé forradalmi marxista volt, és materialistává szeretett volna válni, de *nem tudott következetes materialista lenni*. „Marx Károly történelmi jelentősége" c. művében, melyet Marx halálának 25. évfordulójára írt, Kautsky a következőket mondja:

> „Ma már senki sem tagadhatja, amit persze egyes gondolkodók már a XVIII. században, sőt az ókorban is tudtak, hogy minden megismerésünk viszonylagos, hogy ez az embernek, az énnek a környező világhoz való viszonyát jelenti, hogy *csak ezt a viszonyt tükrözi vissza, nem pedig magát a világot*"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

[1] *Kautsky Károly.* Marx Károly történelmi jelentősége. A Magyarországi Szocialista Párt Könyvkiadó Hivatala, Budapest 1919. 16. old.

Itt Kautsky, noha materialista szeretett volna lenni, eklektikusnak és agnosztikusnak bizonyult. Amennyiben Kautsky elismeri, hogy a külső világ tudatunktól függetlenül létezik, és hogy megismerésünk a világnak az ember által való visszatükrözése, annyiban materialista. Ez az elismerés azonban csak félelismerés, mert tagadja magának a világnak a megismerhetőségét, s ily módon következetlenné válik. Lényegében Kautsky álláspontja itt azonos az újkantisták álláspontjával. Ennek oka többek között valószínűleg az is, hogy Kautsky azt a „viszonyt", amelyről beszél, nem mint *tevékeny viszonyt* fogja fel, hanem mint absztrakt viszonyt, röviden, az emberi tapasztalatot nem tekinti az igazság kritériumának. Az emberi tapasztalatnak az igazság kritériumaként való elismerése azonban elkerülhetetlenül a világ megismerhetőségének az elismeréséhez vezet (mint ahogy ezt Marxnál, Engelsnél és Leninnél látjuk). A gyakorlat ugyanis az ismeretlent, a magábanvalót ismertté, nekünk valóvá, a „nemtudást" „tudássá" változtatja (Lenin), a gyakorlat a magábanvalónak helyes megismerését nyújtja, és biztosítja ismereteink helyességének ellenőrzését. Az emberi gyakorlat a világ megismerhetősége nélkül *egyszerűen lehetetlen* volna. Így tehát az ebben a kérdésben megmutatkozó következetlenség Kautskyt mint következetlen materialistát állítja elénk. Az a tény pedig, hogy Kautsky *egész* megismerésünket relatívnak tekinti, azt bizonyítja, hogy *nem dialektikus materialista.*

A polgári írók és filozófusok, akik természetesen árgus szemmel figyelnek mindenféle „materialista metafizikát", s boldogok, ha a materialista Feuerbachot, Marxot és Engelst „leleplezhetik", valamennyien vitán felül elismerik, hogy mind Feuerbach, mind Marx és Engels a visszatükrözési elmélet hívei voltak. Erről ír egyébként B. E. Troeltsch, ismert német filozófus és szociológus „Ueber den Begriff einer historischen Dialektik" (A történelmi dialektika fogalmáról) c. cikkében (Historische Zeitschrift, 1920. 119—120. köt.) és Karl Vorländer „Kant und Marx" c. írásában (52. és köv. old.). Ez utóbbi azzal „mentegeti" Marxot és Engelst, hogy „rossz gnoszeológusok" voltak.

A szociáldemokraták többé-kevésbé leplezett formában szin-

tén kénytelenek elismerni, hogy Marx és Engels a visszatükrözési elmélet hívei voltak. Így például A. Kranold ezt írja:

„El kell ismerni, hogy amikor Engels az olyan «fogalmakról» beszél, amelyben a «dolgok» «tükröződnek», és ezt a tant *szembeállítja* Hegel tanításával, amely éppen fordítva a «dolgokat» a «fogalmak» «tükröződésének» tekinti, *vagyis szembeállítja egy kétségtelenül filozófiai-ismeretelméleti tendenciájú tanítással*, akkor ezt a Kant által túlhaladott tükrözési elmélet újjáéledésének lehet tekinteni"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Az a tanítás, mely szerint a fogalmak nem egyebek, mint a dolgok tükröződései — *maga a* visszatükrözési elmélet. Kant és Hegel a dolgokat a fogalmak visszatükrözésének *fogja fel;* tehát a marx-engelsi visszatükrözési elmélet materialista, és „kétségtelenül" *szemben áll* Kant és Hegel idealista elméletével. Ezen semmiféle bűvészkedés nem segít.

S. Marck szintén kénytelen volt keserű ábrázattal elismerni, hogy a marxi ismeretelmélet nem kantista, hanem materialista, vagyis a visszatükrözési elmélet.

„A marxizmusban a dialektikának úgynevezett ismeretelméleti megalapozása — panaszkodik Marck — a *visszatükrözési* elmélet formájában megy végbe. A megismerésben tükröződő valóságos dolgok dialektikus mozgások, amelyeknek különösképpen ugyanolyan a szerkezetük, mint amilyen az egyik metafizikai logikának [a hegelinek — *R. L.*] volt, s amelyet azonban [a marxizmus — *R. L.*] mint misztikus panteizmust elvetett. Ennek a logikának csak a reális gondolati mozgás önállósult reflexét kell kifejeznie . . . Itt azonban nemcsak a hegeli emanatív* idealizmust dobják félre; ebből a visszatükrözési elméletből a metodikus-kritikai idealizmus utolsó nyoma is eltűnt"[2]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

---

[1] *A. Kranold.* Die Persönlichkeit im Sozialismus. (A személyiség a szocializmusban.) Jena 1923. 117. old.

* *Emanáció* — kisugárzás. Az a filozófiai felfogás, amely szerint a világ jelenségei egy természet feletti szellem kisugárzásai.

[2] *S. Marck.* Hegelianismus und Marxismus. (Hegelizmus és marxizmus.) 13. old.

Itt Marck nemcsak azt ismeri el, hogy Marx és Engels a visszatükrözési elmélet hívei voltak, hanem a maga zagyva idealista kifejezésmódján nyíltan beismeri azt is, hogy a marxizmusnak semmi köze sincs a kantizmushoz. Hiszen a „metodikai-kritikai idealizmus", melynek „utolsó nyomai" is eltűntek a marxizmusból, nem más, mint a kantizmus.

Tehát itt egyrészt elismeri, hogy a marxizmusnak semmi köze sincs Kanthoz — amiért is Marck még azt a kísérletet is, hogy Marxot és Kantot egyesítsék, „neomarxizmusnak" nevezi (az *antimarxizmus* megszégyenítő elnevezése) —, másrészt, noha sajnálattal, de elismeri, hogy a marxizmus materializmus, a marxi ismeretelmélet pedig materialista ismeretelmélet. Marck a következőket állítja:

„A marxi, úgynevezett történelmi materializmusnak a metafizikus materializmussal való azonosítása önmagában a marxizmus meg nem értését jelenti, de a dialektikának a visszatükrözési elmélet értelmében való felfogása a marxista bölcselkedés mélypontja, ahol súrolja a naiv materializmus határát. Azt nem mondhatjuk, hogy Marx és Engels tulajdonképpen félreértették a hegeli dialektikát, de azt igenis mondhatjuk, hogy a hegeli dialektikát átültették a naiv realista metafizika talajára, amely tőle a legnagyobb mértékben idegen"[1].

A szociáldemokraták fő célja az, hogy a történelmi materializmust elválasszák a filozófiai materializmustól. Általában „úgynevezett" történelmi materializmusnak nevezik, melyet a „metafizikus materializmussal" nem szabad „azonosítani". Ennek a magatartásnak az oka kézenfekvő: Ha ezt a társadalomról szóló materialista tant idealista, kantista „elméletté" változtatják, akkor nemcsak a szigorúan tudományos jellege irtható ki, hanem — ami a fő — a forradalmi tartalma a szociáldemokraták ellenforradalmi elméletével helyettesíthető, és így a harcos proletariátus forradalmi fegyveréből a burzsoáziát szolgáló ellenforradalmi eszközzé válik. Ennek azonban nemcsak a „materializmus" szó állja útját, hanem a visszatükrözési

[1] *S. Marck.* Hegelianismus und Marxismus. 13. old.

elmélet is, mert a történelmi materializmusnak már az első és alapvető tétele így hangzik: „nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem ellenkezőleg, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza". Ez pedig nem más, mint a visszatükrözési elmélet alkalmazása a történelemre. A szociáldemokraták hallatlan erőfeszítéseket tesznek, hogy ezt a „létet", amelyről itt szó van, valamiképp úgy „magyarázzák", hogy abból egy idealista-kantista zagyvalék váljék. De mindhiába. Az, hogy itt a visszatükrözési elmélettel van dolgunk, elvitathatatlan tény. A visszatükrözési elmélet pedig egyet jelent a materializmussal. Így tehát a történelmi materializmusnak materialista ismeretelméleti alapja van, és nyilvánvaló, hogy a legszorosabban *összefügg* (noha természetesen nem „azonosítható") a materialista filozófiával, melyet a szociáldemokraták „metafizikus" materializmusnak csúfolnak.

Hogyan segít magán ilyen körülmények között a szociáldemokrata társaság? Elég egyszerűen: a materializmust elkeresztelik „naiv realizmusnak". Ez, sajnos, szintén metafizika, a marxista bölcselkedés „mélypontja", mely a hegeli dialektikát átülteti „a tőle legnagyobb mértékben idegen talajra", de ez még mindig jobb, mint a filozófiai materializmus. E locsogás természetesen nem leplezheti el a szociáldemokraták zavarát, akik képtelenek olvasóik előtt egészen eltitkolni, hogy Marx és Engels valóban materialisták voltak, és hogy a marxizmus ismeretelmélete a materializmus ismeretelmélete. Ezért lépésről lépésre a legkirívóbb ellentmondásokba gabalyodnak.

Ugyanennek a Marcknak van bátorsága a következőket kijelenteni:

> „Marx mindig újból hangsúlyozza alkalmazott módszertani idealizmusát anélkül, hogy tudatára ébredne, mennyire ellentmond ez a módszertani idealizmus az ő pozitív materialista visszatükrözési elméletének"[1].

No lám! A marxizmus „naiv realizmusa" hirtelen átváltozik „pozitív *materialista*" „ismeretelméletté"! Tehát a pozitivizmus azonos a materializmussal? De miért vonja akkor Max Adler

[1] Ugyanott, 15. old.

kétségbe azt a tényt, hogy Marx materialista volt, és miért igyekszik arcának verejtékével bebizonyítani, hogy Marx „csak" pozitivista volt? Nem akarunk azonban túlságosan aprólékoskodni: megelégszünk azzal, hogy itt Marxról elismerik, hogy a materialista visszatükrözési elméletet vallotta. De hogy lehet akkor a marxizmus módszertani idealizmus, hogyan hangsúlyozhatja akkor Marx a módszertani idealizmust? Hát Marx tényleg oly reménytelenül zavaros fejű lett volna, mint Siegfried Marck egyetemi professzor úr, hát Marxnak valóban erre az úrra kellett volna várnia, hogy megmagyarázza neki „módszertani idealizmusa" és materialista ismeretelmélete között fennálló ellentmondást? Szerénynek ezeket a szociáldemokrata urakat igazán nem nevezhetjük!

Rendkívül jellemző S. Marck kísérlete, hogy megmentse az idealizmust. Azt állítja, hogy a történelmi materializmus „módszertani idealizmus". De a történelmi materializmusnak van egy része, amely az „ideológiákról" szól, s ezeket a „társadalmi lét" „tükröződésének" tekinti. Eszerint pl. az idealizmus bizonyos osztályok tudatának kifejeződése történelmi létükről, természetesen „misztifikáltan" visszatükrözve. De ez egyben azt is jelenti, hogy az idealizmus mint olyan nem fejez ki semmilyen *objektív igazságot*, az csupán az osztálytársadalom bizonyos osztályainak misztifikált ideológiája. Ez viszont éles ellentétben van azzal az állítással, miszerint maga a történelmi materializmus tulajdonképpen „módszertani idealizmus". Ezt az ellentmondást Marck is érzi:

„A marxizmus és az idealizmus viszonyának kérdése — ismeri be Marck —, természetesen, a legszorosabban összefügg a történelmi materializmus elméletével és azzal, ahogyan a történelmi materializmus az ideológiákat levezeti. A történelmi materializmus azzal az igénnyel lép fel, hogy kauzális magyarázatát adja a történelmi folyamat úgynevezett eszmei tényezőinek. Az uralkodó eszmék Marxnál az uralkodó osztály eszméi, s minthogy uralmuk maga is az alárendeltek ideológiáján alapszik, ezeket az eszméket Marx az uralkodó osztályok gazdasági túlsúlyából vezeti le . . .

Milyen viszonyban van hát a filozófiai idealizmus ezzel

az ideológiákról szóló marxi tanítással? Megszünteti-e ez a tanítás az eszme önállóságát és magában való értékét? Egyáltalán összeegyeztethető-e még a marxi tanítással a platonizmus, melyen itt a legáltalánosabb formában vett filozófiai idealizmust, az eszmék mindennemű tapasztalattal szembeni elsődlegességéről, a tapasztalatoknak az eszmék általi feltételezettségéről szóló nézetet értünk? Nem jelenti-e ez minden kauzális-empirikus levezetési kísérlettel szemben az eszme elsődlegességének, le nem vezethetőségének, egyben tehát szuverenitásának az állítását?"[1]

Mi tagadás, kétségbeejtő helyzet! A marxizmus és az idealizmus kölcsönösen kizárják egymást. Az egyik azt állítja, hogy az eszmék a valóságtól függenek, a másik pedig ennek az ellenkezőjét, hogy a valóság függ az „eszmétől", hogy az „eszme" az elsődleges a léttel szemben. De nem kell elcsüggedni: van kivezető út — igaz, csak egyetlenegy —, hogy a számukra olyannyira drága idealizmust kiszabadítsák abból a keserves helyzetből, melybe a materializmus sodorta:

„Itt valóban csak egyetlen kivezető út van — dönti el az idealizmusnak ez a hős megmentője —, vagy az ideológiákról szóló marxi tanítás megsemmisíti az idealizmust, vagy pedig ezek az ideológiák valami mást jelentenek, mint a filozófiai idealizmus eszméi. A helyes természetesen az utóbbi: *csak az eszmének és az ideológiának a megkülönböztetése teszi lehetővé a marxizmus és az idealizmus közötti viszony helyes értékelését*"[2].

Eszerint tehát eszme és ideológia két különböző dolog. Csak fel kell fognunk a köztük levő különbséget, s akkor a marxizmus és az idealizmus viszonyát máris „értékelni" tudjuk. Mielőtt még szkeptikus álláspontra helyezkednénk a marxizmusnak és az idealizmusnak ilyen összebékítését illetően, azt javasolnánk, hogy tekintsünk egy kissé a dolog mélyére. Miben áll tehát az eszme és az ideológia közötti állítólagos különbség? Valódi Kolumbus tojása:

---

[1] *S. Marck.* Marxistische Staatsbejahung. (A marxista államigenlés.) 18—19. old.
[2] Ugyanott, 19. old.

„Az eszme mint olyan, nem tartozik sem az empirikus, sem pedig a pszichológiai szférába, hanem kizárólag az értékelés területére, az értékek szférájába. Az eszme mindig valami tapasztalatontúli ... De mint tapasztalatontúli, az értékek területe kívül esik minden kauzális magyarázaton, és saját levezetési törvényeinek van alávetve ... A történelmi materializmus ennélfogva semmiféle feleletet sem ad a «szellem» lényegére vonatkozó kérdésre ... A valóságban az eszmék egyáltalán nem «uralkodnak», inkább Marx egyik kifejezésének variálásával azt mondhatnánk, hogy az eszmék csak akkor válnak uralkodóvá és empirikusan hatékonnyá, ha áthelyeződnek az emberi fejekbe"[1].

Ily módon az idealizmus szerencsésen megmenekült a történelmi materializmus galád támadásától. A „szellem" „tapasztalatontúli", nem lehet kauzális magyarázatát adni, és csak a megtestesült szellem tartozik a történelmi materializmus szférájába. A szellemnek ez a megtestesülése mindenesetre olyan misztérium, melyről az egyetemi professzor úr nem rántja le számunkra a leplet. Ezzel szemben akaratlanul is leleplezi előttünk azt a nyílt „titkot", hogy a polgári eszmék korlátlanul „uralkodnak" a szociáldemokrata „filozófusok" fejében. Ennek az egész szociáldemokrata „bölcselkedésnek" a reakciós jellege itt teljes visszataszító meztelenségében lelepleződött, elérte „mélypontját".

Régi ismerősünk, Max Adler úr is hajótörést szenvedett a tükröződési elmélet szirtjein. Láttuk, hogy véleménye szerint Marx és Engels nem voltak materialisták, és az, aki ennek az ellenkezőjét állítja — tudatlan. Ez a tudatlan azonban többek között maga Max Adler. A többiektől mindössze annyiban különbözik, hogy ezt a tudatlanságot csak a szórakozottság pillanataiban árulja el, amikor már oly reménytelenül belegabalyodott saját hazugságainak hálójába, hogy már azt sem tudja, hogyan keveredjen ki belőle, és szorultságában a változatosság kedvéért az igazat mondja. Ez történt az alábbi sorokban is:

---

[1] *S. Marck.* Marxistische Staatsbejahung. 20. old.

„*E két gondolkodónak* [nevezetesen Marxnak és Engelsnek — *R. L.*] *a gondolkodás és a lét kölcsönös viszonyára vonatkozó* fentemlített *dogmatikus nézete* az oka annak, hogy a Hegeléhez hasonló, de megfordított *azonossági szemléletből* indultak ki. A *materializmushoz közelfekvő módon* olyképpen azonosítják a gondolkodást és a létet, hogy a gondolkodásnak mint magának a lét egy részének meg kell egyeznie a lét valamennyi törvényével, és szükségképpen tartalmaznia kell a lét törvényeit. Ily módon a gondolkodás és a lét törvényei ismét egybeesnek: de itt a gondolkodás törvényei nem jelentenek mást, mint az *önállóan létező léttörvények tudatos tükrözését.* Így válik a dialektika, amelynek eredetileg csak módszernek kellett volna lennie, egyben a természet univerzális törvényévé is"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Max Adler itt kivételesen majdnem igazat mond: úgyszólván helyesen vázolja e két gondolkodónak, Marxnak és Engelsnek materialista *felfogását*, akiket, amint az olvasó bizonyára emlékszik, idealistáknak nyilvánított. Megbosszulja ugyan magát azzal, hogy ezt a felfogást „dogmatikusnak" bélyegzi, de ez nem változtat azon a tényen, hogy Marxot és Engelst itt materialistának ismeri el. Az sem számít semmit, hogy Adler nyitva hagyott magának egy kis hátsóajtót, és csak a „marxizmushoz közelfekvő módról" fecseg. Ámde mennyire „közel", Adler úr? Olyan közel, hogy Ön akarata ellenére „azonossági álláspontról" kénytelen beszélni. Ez a „közelfekvő mód" tehát semmi más, mint a természettörvényeknek és a gondolkodás törvényeinek *azonosságáról* szóló materialista elmélet.* És valóban: Marx és Engels — mondja Max Adler — elismerik a független természetet, „önállóan létező léttörvényeivel" együtt. A gondolkodás „magának a létnek egy része", és a gondolkodás törvényei — csak „az önállóan létező léttörvények tükrözései". Ezért — folytatja Adler — a dialektika univerzális törvény, vagyis *a marxizmusban az ismeretelmélet, a logika és a dialektika egy*

[1] *Max Adler.* Marxistische Probleme. (Marxista problémák.) Stuttgart 1919. 39. old.

* Azonosság abban az értelemben: mivel a gondolkodás a természet terméke és a természetet tükrözi, ezért a törvényei sem különbözhetnek alapjában a természet törvényeitől.

és ugyanaz, a dialektika nem *csak* módszer. *Ezért* „esnek egybe a gondolkodás és a lét törvényei". Vagyis, Engels szavaival élve — aki mindenesetre lényegesen pontosabban fejezi ki magát, mint a tiszteletre méltó szociáldemokrata urak —, a külső világ és az emberi gondolkodás általános törvényei csupán a törvényeknek két sora,

„melyek a dolgok lényegét illetően azonosak, de kifejezésük tekintetében ... különböznek egymástól ... Ezzel azonban a fogalmi dialektika maga csak a való világ *dialektikus* mozgásának *tudatos reflexe lett*, és *ezzel* a hegeli dialektikát a feje tetejére, helyesebben a fejéről, amelyen állt, megint a talpára állítottuk"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Mit jelent tehát Engels szerint a hegeli dialektika híres „talpára állítása"? Azt, hogy „a fogalmi dialektikát" mint „a való világ tudatos reflexét" kell felfogni, vagyis hogy a dialektika materialista alapokra került, hogy materialista ismeretelméleten, a *visszatükrözési elméleten* alapszik[2]. Ugyanezt mondja Marx is, amikor kifejti, hogy mi a különbség a saját dialektikája és a hegeli dialektika között:

„Az én dialektikus módszerem, *alapját tekintve*, nemcsak különbözik a hegelitől, hanem annak szöges ellenkezője"[3]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Mi ez az alap? Mint ahogy Engels félreérthetetlenül kifejti, természetesen semmi más, mint a *materializmus*. Csakis a materializmus az idealizmusnak szöges ellenkezője.

Max Adler ezzel a felfogással igen elégedetlen, rendkívül elégedetlen. Elégedetlenségét a következőképpen fejezi ki:

„Marxnak ezeket a szavait túlságosan szó szerint vették ... A különbözőséggel nem törődtek, és csak a *szöges ellenkezőségre* fordítottak figyelmet"[4].

Azok, akik a „szöges ellenkezőségre" fordították a figyelmüket, egészen helyesen jártak el, Adler úr! Amint láthatja,

[1] *Marx—Engels*. Válogatott művek. 2. köt. 382—383. old.
[2] A német eredetiben Engels a „reflex" szót használja.
[3] *Marx*. A tőke. I. köt. Szikra 1955. 23. old.
[4] *Max Adler*. Marx als Denker. 128. old.

Engels szintén ezt tette. Marx ugyanis azt *akarta*, hogy ezt vegyék figyelembe, mondatának maga a nyelvtani formája is ezt a „szöges ellenkezőséget" hangsúlyozza, amikor ezt mondja: „nemcsak" különbözik, „hanem" annak szöges ellenkezője. A „különbözés" nem mindig „szöges ellenkezőség", de a szöges ellenkezőség már *maga is* különbözőség. A szociáldemokraták tombolnak dühükben, hogy az értelmes emberek Marx szavait helyesen, vagyis materialisztikusan értelmezik; a szociáldemokraták még azt a kevés nyelvtant és formális logikát is elfelejtik, amit az elemi iskolában bemagoltattak velük.

*

Láthatja az olvasó, hogy Max Adler az egész világgal rendkívül elégedetlen. Elégedetlen Marxszal, mert Marx a visszatükrözési elmélet hívének vallotta magát, mégpedig olyan formában, amelyet még a Max Adler-féle „tökéletes eszközökkel" sem lehet elferditeni. Elégedetlen Engelsszel, aki Marx szavait helyesen, azaz materialisztikusan értelmezi; elégedetlen az egész világgal, mert a világ nem akarja tudomásul venni azt, amire ő „már évek óta *hiába igyekszik* felhívni a figyelmet"[1], hogy Marxszal szemben — Marx minden erősködése ellenére — Kantnak van igaza. De különösen elégedetlen a mi törpefilozófusunk a szellemóriás *Leninnel*. És nem alaptalanul. Mert Lenin nemcsak visszaállította a visszatükrözési elméletet mint a marxizmus ismeretelméletét, hanem tovább is fejlesztette ezt az elméletet a Marx és Engels kora óta végbement tudományos fejlődésnek megfelelően általában, és a természettudományok fejlődésének megfelelően különösen. Van tehát miért elégedetlenkednie. Adler évek óta azon fáradozik, hogy „kinevesse" a marxi ismeretelméletet, hogy „felhívja a figyelmet" arra, hogy annak már „lealkonyodott", de ... *hiába:* jön egy olyan óriás, mint Lenin, és egyetlen kézmozdulattal

[1] Íme egy példa a sok közül, hogyan fejezi ki Max Adler a maga elégedetlenségét: „Igaz — írja —, ez a következtetés csak abban az esetben helyes, ha a kanti transzcendentális idealizmust szintén ismeretelméletileg fogjuk fel. Akkor — *s erre már ... évek óta hiába igyekszem felhívni a figyelmet* [az én kiemelésem — *R. L.*] — a szociális is tudatunknak csak a priori oldala általában." [*Max Adler*. Die Staatsauffassung des Marxismus. (A marxizmus államelmélete.) Lásd Marx-Studien. IV. köt. 2. rész. Wien 1922. 137—138. old.] Ezzel a „szociális a priorival" egyébként később még közelebbről is megismerkedünk.

könyörtelenül elsöpri a „kritikai filozófia" elnyűtt ócskaságait, a „kritikai filozófusokkal" együtt. Talán ez nem elég ok arra, hogy elmenjen a kedvük . . . a nevetéstől?

Adler elkeseredésében még kedvelt Kantját is váratlanul cserbenhagyja, s teljesen nyíltan és vonakodás nélkül szövetségre lép Machhal és Avenariusszal, s rajtuk keresztül Berkeleyvel, a *szubjektív idealizmussal.* Bár ez a lépés nyilván nem esett nagyon nehezére. A kantizmus *maga is* a szubjektív idealizmus egyik válfaja, és a mai újkantisták filozófiájuk alapját tekintve közelebb állnak Berkeleyhez és Fichtéhez, mint Kanthoz. S Max Adler semmiben sem különbözik tőlük. De sohasem tárta volna fel olyan leplezetlenül filozófiájának *szolipszista jellegét,* ha a Lenin elleni harc nem kényszerítette volna az álarc levetésére. Leninnel folytatott „polémiájában" ez az egyetlen dolog, ami figyelmet érdemel. Egyébként az egész csak elcsépelt machista „érvek" egyvelege, kezdve az olyan állítástól, hogy érzéki benyomásainkból „megengedhetetlen" a külső világ létezésére következtetni, s végezve az Avenarius-féle „elvi koordináción".

Az első és legfőbb érv: a világnak a tudatunkban való tükröződése csak akkor volna lehetséges, ha a világ létezne; ezt azonban nem lehet bebizonyítani.

„Csak ha már tudjuk — írja —, hogy tudatunkon kívül és attól függetlenül létezik egy objektív világ, mondhatjuk, hogy az tükröződik érzeteinkben. *De minthogy ezt semmiképpen sem tudhatjuk,* de ennek ellenére úgy gondoljuk, hogy az érzékletek e külső világ hatásának közvetlen bizonyítékai, *ez csak akkor lehetséges, ha feltételezzük az ilyen külső világ létezésében való hitet*"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

A dolog természetesen pont fordítva van, mint ahogyan azt a mi tiszteletre méltó szubjektív idealistánk itt beállítja. Mindazok az idealisták, akik a világot az „eszme" produktumaként fogták fel, abban a számukra rendkívül kedvező helyzetben voltak, hogy *tapasztalatból ismerték* azt a természetet, melyet

[1] *Max Adler.* Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung. I. köt. 138. old.

állítólag az „abszolút eszméből", a „tudatból általában" stb. „vezettek le", vagyis *ismerték a természetet, függetlenül az ilyen és ehhez hasonló idealisztikus nyakatekertségektől.* De akkor viszont aránylag könnyű feladat a tényleges *kiinduló pontot* misztikus *eredménnyé* átváltoztatni. Ámde próbálják meg az ellenkezőjét, „teremtsenek" egy olyan világot, amelyről *nem tudnak előre semmit*, hiszen csupán az „abszolút eszmét", a „tudatot általában" stb. ismerik. Az ilyen idealistát megközelítőleg az a süketnéma testesíthetné meg, aki egyidejűleg vak és béna. Ilyen emberek lehetnek, de aligha képesek arra, hogy igazolják az idealizmus helyességét azzal, hogy a világ teljes sokoldalú gazdagságát saját tudatukból vezetik le. Sőt: ismeretes Tolsztojnak egy vak emberről szóló elbeszélése, aki hiába igyekezett magyarázatot kapni az épszeműtől, hogy mi is a fehér. Amikor az utóbbi a lisztet, a papírt stb. hozta fel a fehér példájaként, a vak mindebből csak azt a következtetést vonta le, hogy a fehér puha, mint a liszt, zizeg, mint a papír, stb. vagyis a fehérséget azokra a képzetekre vezette vissza, amelyeket tapasztalatból ismert. Az idealisták is csak azért képesek a világot a fogalmakra redukálni, mert ezek a fogalmak mint *a valóságos világ tükröződései a fejükben már eleve adva vannak.* De térjünk vissza Max Adlernek Leninnel szemben felhozott „ellenvetéseihez".

Adler szerint Lenin *téves következtetésre* jut, amikor az érzetekből a külső világ létezésére következtet, mert premisszái már magukban foglalják annak a feltételezését, amit bizonyítani kellene: a külső világ létezését. Kár lenne arra időt vesztegetni, hogy megcáfoljuk ezt az Adler által ezerszer elismételt szolipszista zagyvaságot, hiszen Engels és Lenin ezt már régen megtették. Bebizonyították, hogy „itt nem a szillogizmusokon múlik a dolog" (Lenin), mert „a legdöntőbb cáfolata ennek, mint minden más filozófiai szeszélynek a gyakorlat, vagyis a kísérlet és az ipar"[1]. És maga az idealista Hegel volt az, jegyzi meg Lenin, aki már azt a gondolatot hangsúlyozta, hogy *„a gyakorlat magasabbrendű, mint az (elméleti) megismerés*, mert nemcsak az általánosság, hanem a közvetlen valóság rangja

[1] *Marx—Engels.* Válogatott művek. 2. köt. 366. old.

is megilleti"[1]. Ugyanez a Hegel mondotta azt is, hogy „azt az embert, aki mindenáron szkeptikus akar lenni, nem lehet sem meggyőzni, sem arra kényszeríteni, hogy pozitív filozófiát fogadjon el — éppen úgy, mint ahogy nem lehet egy minden tagjára béna embert arra kényszeríteni, hogy álljon". Sem Max Adler, sem senki más „a minden tagjukra béna" idealisták közül soha még csak meg sem kísérelték Marx, Engels és Lenin arra vonatkozó érveit megcáfolni, melyek szerint a gyakorlat az igazság kritériuma. Egyébként ha megkísérelték volna, feltétlenül kitörik a nyakukat. Éppen ellenkezőleg, mindannyian — köztük Max Adler is — elismerik, hogy a „mindennapi életben" fel kell tételezni a külső világ realitását, „mert különben éhen halnánk"[2].

Nem is foglalkozunk tovább a kérdésnek ezzel az oldalával, de van ennek a kérdésnek egy másik oldala is, amelyet semmiképpen sem hagyhatunk figyelmen kívül.

Adler Lenint azzal vádolja, hogy „téves következtetésre jut", amikor észleleteink alapján a külső világ létezésére következtet, mert — szerinte— *azt soha nem lehet tudni.* Tehát a külső világ létezésében csak „hinni" lehet? Gyönyörű! A Lenin által képviselt álláspontot azonban nem csak a materialista filozófusok állanak, akiket Adler semmibe se vesz, hanem . . . Kant is. Íme, mit mond Kant: „. . . botránya marad a filozófiának és az általános emberi észnek, hogy rajtunk kívül levő dolgok lételét . . . csak *higgyük*"[3]. De éppen ebben van a

---

[1] *Lenin.* Filozófiai füzetek. Szikra 1954. 189. old.

[2] *S. E. von Hartmann.* Ueber die dialektische Methode. (A dialektikus módszerről.) 22. old. Engedje meg az olvasó, hogy von Hartmann gondolatmenetét egész terjedelmében közöljük, mert gyönyörűen leleplezi ezt az egész eszeveszett filozófiai irányt:

„Ha Kant — írja ez az „induktív realista" — az antinómiákat mint megváltoztathatatlan, *közvetlen* látszatot tünteti fel, ennek csupán az az oka, hogy a gyakorlati ösztön eo ipso kénytelen a világot mint realitást felfogni, és az értelem részéről történő semmiféle korrekció sem tudja ezt a gyakorlati, ösztönös hitet szétrombolni. *És ez az ösztön gyakorlatilag szükséges is, mert nélküle éhen halnánk.*"

Bizony, a Hartmannok, az Adlerek és más hozzájuk hasonló reakciós filozófusok részéről eszközölt semminemű „korrekció" sem képes arra, hogy szétrombolja a külső világban való „hitet". És az elsők, akik azellen tiltakoznak, hogy zagyvaságaikat a gyakorlatban alkalmazzák, maguk a reakciós filozófusok: nem akarnak éhen halni! Ezt átengedik a kapitalista országok proletárjainak, és ostoba filozófiájukat ezek számára prédikálják, hogy megkönnyítsék nekik ezt a folyamatot.

[3] *Kant.* A tiszta ész kritikája. Franklin Társulat, Budapest 1891. 20. old.

dolog lényege: míg Kant Berkeley ellen harcol, addig a Kant-tanítvány Max Adler a berkeley-izmusba süllyed le.

Kant feltétel nélkül elismerte a külső világ létezését. Lehet, hogy ez tőle következetlenség, mert éles ellentétben áll egyéb tételeivel. Lehet, hogy ez Adlernek éppen olyan kellemetlen, mint az, hogy Marx és Engels az „úgynevezett visszatükrözési elmélet" híve volt, de ez mit sem változtat a tényen. *Kant a leghatározottabban azt tartotta, hogy a „magukbanvaló dolgok" tudatunktól függetlenül léteznek, és azt a körülményt, hogy ezek a magukbanvaló dolgok érzékeinkre hatnak, a külső világ létezése bizonyítékának tekintette.*

Kant híres „Prolegomenái"-ban például a következőket olvashatjuk:

„Az idealizmus lényege abban az állításban van, hogy mások, mint gondolkodó lények nincsenek, a többi dolgok, melyeket a szemléletben észrevenni vélünk, csak a gondolkodó lényben lévő képzetek, melyeknek ezeken kívül való tárgy nem felel meg. Én ellenben azt mondom: *dolgok, mint érzékeinknek rajtunk kívül lévő tárgyai adva vannak nekünk*, de hogy magukban milyenek, nem tudhatjuk, csak jelenségeiket ismerjük, azaz azokat a képzeteket, *melyeket, érzékszerveinket megilletvén, bennünk előidéznek. Tehát igenis elismerem, hogy vannak testek rajtunk kívül*, ti. dolgok, melyekről teljességgel nem tudjuk ugyan, hogy milyenek magukban, de amelyeket ama képzetekből ismerünk, *melyeket érzékiségünkre való hatásuk folytán nyerünk, ezeket nevezzük testeknek;* ez a szó tehát annak az ismeretlen, de azért nem kevésbé való tárgynak csak jelenségét jelenti. Idealizmusnak nevezhető-e ez? Hiszen egyenes ellentéte"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

„A tiszta ész kritikája" *második* kiadása, amely a „Prolegomenák" után jelent meg, a következő szavakkal kezdődik:

„Hogy minden megismerésünk a tapasztalaton kezdődik, abban nincs semmi kétség; mert mi egyéb ébresztené az ismerőtehetséget működésre, hacsak nem *tárgyak, melyek érzékeinket megilletik*, és részint maguktól keltenek képzetet, részint értelmi erőnket hozzák mozgásba, hogy e képzeteket össze-

[1] *Kant.* Prolegomenák. Franklin Társulat 1909. 35. old.

vesse, egybekapcsolja vagy széjjelválassza, s az érzéki benyomások nyersanyagát a tárgyak ama megismerésévé dolgozza fel, melynek tapasztalat a neve"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Végül ugyanennek a *második* kiadásnak az előszavában ez áll:

„Hogy tér meg idő csak az érzéki szemlélet formái, tehát a *dolgok létének csak mint jelenségeknek feltételei;* hogy továbbá csak annyiban vannak értelmi fogalmaink, azaz elemeink a dolgok megismeréséhez, amennyiben megfelelő szemléletet adhatunk e fogalmaknak, tehát semmiféle tárgyat nem ismerhetünk meg mint magábanvaló dolgot, hanem csak mint az érzéki szemlélet tárgyát, azaz mint jelenséget: ezt a kritika analitikai részében bizonyítom ... Mindazáltal fennmarad, s ezt jól meg kell jegyeznünk, hogy ugyane tárgyakat mint magábanvalókat is, ha nem ismerhetjük is meg, de legalább kell hogy gondolhassuk. *Mert különben az a képtelenség állna elő, hogy jelenség van, de nincs semmi, ami megjelenik*"[2]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Kant tehát ugyanarra a „téves következtetésre" jutott, mint az összes materialisták; a kanti tanításoknak ez az oldala semmi más, mint *materializmus*. Kant azt vallotta, hogy érzékeinket „a tárgyak megilletik". A teret és az időt „a dolgok létének csak mint *jelenségeknek* feltételeiként", s *nem a magukbanvaló dolgok feltételeiként* fogja fel. Ez utóbbiaknak a tudatunktól független létezésében Kant *egyáltalán nem kételkedik*. A mi tiszteletre méltó Max Adlerünk viszont kénytelen szembehelyezkedni mesterével és kijelenteni:

„Az a következtetés tehát, hogy az *érzetekhez valami anyaginak is tartoznia kell, ami az érzetet előidézi, és ami kívül áll az érzékelőn, abszolút nem meggyőző erejű*, és itt azt látjuk, hogy éppen ez a híres materialista ismeretelmélet változtatja át a külső világ realitását puszta hitté, vagy — hogy Lenin

[1] *Kant.* A tiszta ész kritikája. 23. old.
[2] Ugyanott, 13—14. old.

kedvenc kifejezését alkalmazzuk — fideizmussá"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Mi hát ez, ha nem az a „képtelenség", ami ellen Kant tiltakozik, hogy: „jelenség van, de nincs semmi, ami megjelenik"!

Szándékosan hangsúlyoztuk, hogy mindkét idézett részt „A tiszta ész kritikája" *második* kiadásából vettük. Kant az első kiadással szemben ezeket a változtatásokat azért eszközölte, *mert álláspontját azonosították Berkeley álláspontjával, vagyis a szubjektív idealizmuséval.* Ez ellen való tiltakozásul felháborodásában még egy polemikus művet is írt — a híres „Prolegomenák"-at —, melyből szintén idéztünk. Ezenkívül megváltoztatta „A tiszta ész kritikájá"-ban a fentebb idézett részt, és kibővítette a szubjektív idealizmus „megcáfolásával", a külső világ létezésének külön „bebizonyításával". Megengedjük, hogy ez a „bebizonyítás" *félresikerült.* De nem azért sikerült félre, mert erre nincs bizonyíték — mint ahogy Max Adler állítja —, hanem azért, *mert ezt Kant álláspontjáról, tisztán* elméleti meggondolásokkal *nem lehet bebizonyítani.* A teljesség kedvéért még egy részt idézünk „A tiszta ész kritikájá"-ból, azt, ahol Kant nekiront Berkeleynek.

„Bármily ártatlannak is tartsuk a metafizika fő céljait tekintve az idealizmust (amint nem is az) — írja itt Kant, s idealizmuson a Berkeley-féle szubjektív idealizmust érti —, mégis botránya marad a filozófiának és az általános emberi észnek, hogy rajtunk kívül levő dolgok lételét (melyekből pedig az ismeretek egész anyagát nyerjük belső érzékünk számára) csak *higgyük*, ha pedig valakinek eszébe jut kételkedni benne, ne állhassunk kielégítő bizonyítással elébe"[2].

Kant tehát minden igyekezetével azon van, hogy elhatárolja magát — sikerületlen tanítványának, Max Adlernek a nézeteitől. Mert Adler az, aki a külső világot csak „hitnek" fogja fel; ő az, aki „téves következtetésnek" tekinti, ha felteszik,

[1] *Max Adler.* Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung. I. köt. 135. old.
[2] *Kant.* A tiszta ész kritikája. 20. old.

hogy „a tárgyak érzékeinket megilletik", s még inkább, ha ezt a külső világ objektív létezésének „bizonyítékaként" fogják fel. Mindezek olyan dolgok, amelyeknek az elismerését az öreg Kant feltétlen kötelességének tartotta!

Ámde Max Adler azt is mondhatja, hogy Kant ezekkel a sorokkal egyáltalában nem azt akarta kifejezni, amit mi belőlük kiolvasunk. Az olvasó már nemegyszer meggyőződhetett arról, hogy Adler sohasem jön zavarba, ha valamilyen idézet meghamisításáról van szó. Az adott esetben teljes joggal hivatkozhatna magára Kantra is, akinél számos olyan kitételt találhatunk, amelyek a fentiekkel szöges ellentétben állanak. De ez csak Kant álláspontjának felemás voltát bizonyítja. Szerencsénkre vannak más koronatanúk is. Itt van mindjárt Kant ismert kortársa, Hume híve, a szubjektív idealista Schulze-Aenesidemus. Miért támad Kantnak? Mert Kant feltételezte az *objektív tárgyak* létezését.

„A tiszta ész kanti bírálata — írja Schulze — «azt a tételt teszi meg elmélkedése alapjául, hogy *minden megismerés objektív tárgyaknak érzékszerveinkre [Gemüt] gyakorolt hatásával kezdődik* — s azután maga vonja kétségbe ennek a tételnek igazságát és valóságát»"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

A másik koronatanúnk a filozófus *Fichte*. Miért tekinti ő a külső világ létezésének elismerését Kant feltűnően durva következetlenségének? Vajon Kanttal szemben „előre tett lépése" nem azt jelenti-e, hogy elvetette a magábanvaló dolgot, s hogy ily módon nyíltan a szubjektív idealizmus álláspontjára állt? Másrészt mindenkinek, aki csak a legkisebb mértékben is jártas a filozófia történetében, tudnia kell, hogy *maga Kant sohasem értett egyet Fichte „helyesbítésével", és amikor Fichte a maga filozófiáját igazi kanti transzcendentális idealizmusnak nyilvánította, Kant egy külön „nyilatkozatban" erélyesen tiltakozott ez ellen.*

De Max Adler álláspontja legfeljebb csak kifejezésmódjában tér el a fichtei szubjektív idealizmustól. Megtartja ugyan „a tudat általában" stb. kifejezéseket, *de lényegében nem újkantista,*

[1] Idézi *Lenin* Művei. 14. köt. 199. old.

hanem újfichteista. Mert mi is hát Fichte filozófiájának a lényege? Ez a filozófia szubjektív idealizmus, amely a külső világot, a tárgyat a tudat „tényked*é*seként" fogja fel. A külső világ a szubjektum alkotása. Fichte természetesen azt állítja, hogy a tudat, amelynek alkotása a világ, nem az egyedi tudat, hanem a „transzcendentális én", az „abszolút szubjektív objektívum", az „abszolút objektív szubjektívum", amely „csak később bomlik ketté". Ez az „abszolút én" „tételezi" a „nem ént", vagyis tudatában megkülönbözteti az *„én"-elemek mellett a „nem én"-elemeket is*. De hát mi is az „abszolút én"? Erről Fichte éppen olyan keveset tud mondani, mint Kant és Adler a maguk „tudatáról általában", vagy Hegel a maga „abszolút eszméjéről". Adler szóról szóra azt állítja, amit Fichte:

„Láthatjuk — írja Adler —, hogy ez a tétel: «Minden adott dolog tudattartalom» [! — *R. L.*] egyáltalán nem jelenti azt, hogy minden adott dolog szubjektív, «én»-jellegű. Itt segítségünkre van [! — *R. L.*] egy új fontos *megkülönböztetés magukon a tudatformákon belül*. Mert kitűnik, hogy a tudat *«én»-jellegű és «nem én»-jellegű formákat mutat*"[1].

Úgy gondoljuk, ez teljesen elegendő. Mindenki számára, aki ezeket a sorokat elolvasta, tökéletesen nyilvánvaló, hogy Adler személyében nem Kant követőjével, hanem Fichte követőjével van dolgunk, vagyis a filozófia legostobább fajtájának — a szolipszizmusnak — a követőjével. Később még módunkban lesz erre a kérdésre más összefüggésben visszatérni. Ilyen körülmények között nem csoda, hogy Adler Lenin ellen és a dialektikus materializmus ellen a machisták fő érvét hozza fel, a hírhedt, és még idealista filozófusok által is kigúnyolt „elvi koordinációt".

„Ha azt mondjuk — írja Adler —, hogy létezik egy tudtunkon kívüli valóság, akkor azt valamilyen módon el kell tudnunk képzelni. Ez körülbelül olyan, mintha azt követelnék, hogy a hátunkkal lássunk. A leggyengébb vagy akár a legerélyesebb kísérletnél, hogy elképzeljük a dolgoknak tuda-

[1] *Max Adler*. Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung. I. köt. 139. old.

tunkon kívül való létezését, kitűnik, hogy csak szavakat használunk, anélkül hogy ezzel valamit is gondolnánk, nem is beszélve az elképzelésről. A valóságban a dolgok *tudatunkon kívüli* létezéséről szóló állítás oda vezet, hogy elvonatkoztatunk saját létezésünktől, azután pedig a dolgokat önmagunk nélkül képzeljük el. Itt csak arról feledkezünk meg, hogy a dolgoknak ez az önmagunk nélküli elképzelése maga is csak elképzelésünkben lehetséges"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

A szociáldemokrata „filozófusok" *szofizmusa* sehol sem annyira kézzel fogható, mint itt. Kétségtelen, hogy a világ létezésének az *elképzelése* — még önmagunk létezésének elképzelése nélkül is — csak *elképzelésünkben* lehetséges. Ehhez pedig szükséges az elképzelő létezése. De vajon erről van szó? *Magának a világnak a létezéséről* van szó, függetlenül minden elképzeléstől; ehhez pedig egyáltalán nincs szükség az elképzelőre, nincs szükség arra, hogy „a hátunkkal lássunk"!

Láthatja az olvasó, hogy mindez csupán Avenarius elvi koordinációjának más szavakba öltöztetése, mint ahogy ez utóbbi sem más, mint Berkeley és Fichte szubjektív idealizmusának parafrázisa. Erről mindenki meggyőződhet, aki fáradságot vesz magának arra, hogy elolvassa Lenin Műveinek 14. kötetében* az 59. és a következő oldalakon lévő idevágó részt. *Adler a szubjektív idealizmusnak azokon a régi, áporodott, reakciós zagyvaságain rágódik*, amelyeket Engels és Lenin már régen leleplezett, s a dialektikus materializmus eltemetett.

Rátérünk hát ennek az ízig-vérig reakciós „filozófiának" további elemzésére. Semmi sem alkalmasabb e filozófia reakciós jellegének leleplezésére, mint „minden, de különösen az újabb filozófia alapvető, nagy kérdéséről"[2], vagyis a gondolkodás és a lét viszonyának kérdéséről szóló fejtegetések. Ennek a kérdésnek elemzését tekintjük legközelebbi feladatunknak.

---

[1] *Max Adler*. Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung. I. köt. 134. old.

* Ez a kötet a Materializmus és empiriokriticizmus c. művet foglalja magában. Szikra 1954.

[2] *Marx—Engels*. Válogatott művek. II. köt. 364. old.

Engels azt mondja:

„A filozófusok aszerint, hogy milyen választ adtak erre a kérdésre, két nagy táborra szakadtak. Azok, akik azt állították, hogy a szellem az eredendő a természettel szemben, tehát végső fokon a világ valamilyen teremtését tételezik fel — és ez a teremtés a filozófusoknál, pl. Hegelnél, gyakran sokkal bonyolultabb és lehetetlenebb, mint a kereszténység felfogásában — *az idealizmus* táborát alkották. A filozófusok másik része, amely a természetet tekinti eredendőnek, a *materializmus* különböző iskoláihoz tartozik"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Majd hozzáteszi:

„Ez a két kifejezés — idealizmus és materializmus — eredetileg nem jelent mást . . ."[2]

Az olvasó elnézését kérjük, hogy kénytelenek voltunk ilyen közismert helyet idézni. De emlékeztetnünk kellett erre a helyre, mert ez különösen fájó tüske a szociáldemokraták szemében, akik minden ügyességüket összeszedik, hogy más értelmet csempésszenek bele, mint amit Engels mondani akart. Ez valóban nem könnyű feladat, dehát — a türelem rózsát terem.

Mi volt tehát Marx és Engels álláspontja „minden filozófia alapvető, nagy kérdésében"?

Minthogy materialisták voltak, számukra a természet volt az elsődleges, a szellem pedig a természethez viszonyítva másodlagos. De mit jelent az, hogy a természet az „elsődleges"? Nem jelenti-e ez azt, hogy a természet *időben* elsődleges, a szellem, a tudat pedig *időben* másodlagos, vagyis az anyag *terméke, alkotása?* Max Adler szerint nem:

„Számára [Engels számára — *R. L.*] — mondja Adler — egyáltalán nem létezik az a metafizikai kérdés, hogy a gondolkodás *hozza-e létre* a létet, vagy megfordítva, a lét a gon-

[1] *Marx—Engels.* Válogatott művek. 2. köt. 365. old.
[2] Ugyanott.

dolkodást; nála ez a kérdés *a gondolkodás és a lét viszonyának* dialektikus kérdésévé változik, amelynek a megoldása szerinte az, hogy a tapasztalásnak e két eleme között függőségi viszony áll fenn, s ebben a viszonyban a természet az elsődleges, az eredendő. Ezért csak arról lehet szó, hogy megállapítsuk, milyen törvényszerűségei vannak e viszonynak, amely a szellem és a dolgok között a természet különböző területein fennáll"[1].

Ezek szerint tehát Engelsnél nem arról van szó, hogy a tudatból származik-e a lét, vagy megfordítva, a létből a tudat. Ezzel a „metafizikus" (vagy ahogy más helyen mondja Adler: „skolasztikus") kérdéssel Engels nem foglalkozott. Engels állítólag csak azt akarta megállapítani, hogy milyen „függőségi viszony" áll fenn a „tapasztalat e két eleme" között. E tekintetben kétségtelenül a természet az elsődleges, az eredendő. Sok olvasó most bizonyára a fejéhez kap, és felkiált: most aztán már egyáltalán semmit sem értek, hiszen Adler maga mondja, hogy a természet az elsődleges, az eredendő, akkor hát miért nem hozhatja létre a természet a szellemet? Ez a dilemma csak úgy oldható meg, ha az olvasó tisztába jön azzal, hogy mit értenek a pozitivisták „tapasztalaton". Ennek a kulcsa a machisták által használt „elem" terminus. Tudat és természet, gondolkodás és lét, Adler szerint, csak *fogalmak*, a tudat „elemei", és a lét, helyesebben: a „lét" *fogalma* csak a *tudaton belül* elsődleges, eredendő. Ez a pozitivista vagy újkantista álláspont ugyanennek a szerzőnek a következő szavaiban jut világosan kifejezésre:

„A filozófia harmadik iránya a materializmus és a spiritualizmus mellett [így nevezi Adler az idealizmust — *R. L.*] az ismeretelméleti tudattan. Ez a tan *nem teheti fel* azt a kérdést, melyet Engels minden filozófia fő kérdésének tekint: mi az elsődleges — a szellem vagy az anyag? E tan abból indul ki, ami kétségtelenül az elsődleges: a tapasztalatunkból, és azt kérdezi, hogyan lehetséges a tapasztalat. S minthogy a tapasztalat *kizárólag csak a tapasztaló tudat folyamatában* lehet-

[1] *Max Adler.* Engels als Denker. 85. old.

séges, a valóban kritikai gondolkodás számára is *csak ez lehet a kiinduló pont.* De ez esetben «szellem» és «anyag» csak a *tudatunkon belül különböztethetők meg.* Tapasztalásunk tehát kétségtelenül nem a szellemből, mint valami elsődlegesből indul ki, de éppoly kevéssé a természetből, mert csak a *tapasztalásunkban éljük át a szellem és az anyag közötti különbözőséget, és ezt a különbözőséget csak tudatformáink útján éljük át*"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Az „ismeretelméleti tudattan", amely állítólag a materializmus és az idealizmus *mellett* a „filozófia harmadik iránya", nem más mint *tiszta idealizmus,* amit már maga a „tudattan" elnevezés is leplezetlenül kifejez.

Adlernél anyag és szellem, gondolkodás és lét csupán fogalmak, csupán a tudaton belüli különbözőségek: csakis a „tapasztalat" az, ami kétségtelenül elsődleges; a „tapasztalat" viszont „kizárólag a tapasztaló tudatban lehetséges". Ez más szavakkal azt jelenti, hogy *„tapasztalat" és tudat azonos.* Ebből ismét az következik, hogy *csak tudatunk létezik,* a szellem és az anyag közötti különbözőség pedig csak tudatunk „formáiban" fennálló különbözőség. Minthogy pedig csak a tudat létezik, a tapasztalat is csak a tudatunkon belül létezik: a tudat kizárólag csak saját tartalmát, saját „formáit", saját „fogalmait" „tapasztalja" — rajtuk kívül nem létezik semmi, amit a tudat még „tapasztalhatna". Röviden, minden különbözőség a szellem és az anyag, a természet és a tudat, a gondolkodás és a lét között csak (jóllehet „szükséges") illúzió, a tudat önámítása. Ez az „ismeretelméleti tudattan" „dialektikája", ezt akarják nekünk feltálalni mint a filozófia Engels és Marx által megjelölt fő kérdésének „dialektikus megoldását".

„Valóban — mondja erről a nézetről Lenin —, ha az anyagot mint «alanyt» gondolatban kiküszöböljük a «természetből», ezzel a *gondolatot* mint «alanyt» (azaz mint elsődlegest, eredendőt, az anyagtól független valamit) hallgatólagosan beengedjük a *filozófiába.* Nem az alanyt küszöbölik ki, hanem az érzet objektív forrását, s az *érzet* lesz «alannyá», vagyis a

[1] *Max Adler.* Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung. I. köt. 120. old.

filozófia berkeleyista filozófiává válik, bármilyen álarcban szerepeljen is az «érzet» szó"[1].

Valójában Adler „tudattana" nem is annyira kantizmus, mint inkább berkeley-izmus, vagyis *szolipszizmus* (kantista körítéssel), vagy helyesebben fichteizmus. Itt már végleg el van vetve a materializmus utolsó maradványa is, melyet még a kanti „magábanvaló dolog" tartalmazott (Kant, mint tudjuk, az idealizmus és a materializmus közötti kompromisszum képviselője volt), s nem maradt más, *csak a tiszta idealizmus a maga legértelmetlenebb, legeszeveszettebb formájában — a szolipszizmus formájában*[2].

[1] *Lenin* Művei. 14. köt. 279—280. old.

[2] A szolipszizmus szó a latin *solus* — egyedül, és *ipse* — én magam szavakból ered. Ezt a filozófiát azért nevezik így, mert belőle logikusan az következik, hogy csak *én magam létezek*. A szolipszizmust más szóval *szubjektív idealizmusnak* is nevezik, hogy megkülönböztessék az *objektív idealizmustól*, pl. Hegelétől, aki idealista alapon elismeri a külső világ objektív létezését.

Max Adler felháborodva tiltakozik a szolipszizmus vádja ellen. „Logikai botránynak" nevezi (tanítójának, az öreg Kantnak a példájára, aki Berkeley püspöknek, a szubjektív idealizmus megalapítójának a filozófiáját nevezte „a filozófia botrányának") azt az állítást, hogy az ő filozófiája, logikailag végigvezetve, embertársai létezésének tagadásához, a „társadalmi tapasztalás alapjának" a tagadásához vezet. De ez a műfelháborodás ugyanúgy nem segít Adleren és filozófiáján, mint ahogy annakidején Kant felháborodása sem tudott változtatni azon, hogy a kanti filozófia végső soron szintén csak a szubjektív idealizmus egyik válfaja. Berkeley püspök is szerette volna filozófiájának azt az őrült konzekvenciáját elkerülni, amely az egész világot és az összes embereket egyetlen individuum fejébe préselte, és ezért „Istenhez" menekült, akinek a tudatában a világ és az emberek állítólag mint eszme „léteznek". Max Adler kibúvói egy hajszállal sem jobbak. Isten helyébe — akinek Berkeley szerint a világ, az emberek (nem is beszélve az állatokról) az „eszméi" — Adlernél a kanti „tudat általában" lép. Az egyéni tudat ennek a „tudatnak általában" csak *formája. (Max Adler.* Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung. 1. köt. 129. old. Lásd még Kant und der Marxismus. [Kant és a marxizmus.] Berlin 1925. 154. és köv. old., ahol Adler Kant „érdemeként" emlegeti, miszerint Kant „kimutatta, hogy az «én» szintén csak *tudatunk egyik formája*, amelynek nem felel meg semmiféle szubsztanciális lényeg, semmiféle reális mag". [156. old.])

Minthogy azonban az emberek Adler szerint elsősorban tudatként jelentkeznek, és a testük az egész külső természettel, az „anyaggal" stb. együtt (melyhez az ember mint *test* is hozzátartozik), csakúgy mint a tér és az idő, ami nélkül semmilyen ember sem létezhetik, csupán *tudattartalom*, ezért világos, hogy Adlernél ez a „tudat általában" ugyanazt a szerepet tölti be, mint az isten Berkeleynél: *végeredményben itt minden csak ebben az „általános tudatban" „létezik"*. Különösképpen érvényes ez *embertársainkra*. Mellesleg, Adler úr, létezik-e Ön szerint állati „tudat általában", melynek formái az individuális állatok lennének? Az ilyen kérdés „logikai botrány", nem igaz, Adler úr?

Adler nyilván úgy véli, hogy közte és Berkeley közt óriási a különbség. Az olvasó bizonyára egyetért velünk abban, hogy ez a különbség csak annyi, mint ugyanannak a reakciós filozófiai iránynak — a szubjektív idealizmusnak két válfaja közötti különbség. Egyébként az olvasónak nemsokára alkalma lesz megismerkedni Adler úrnak híres — vagy hírhedt? — „társadalmi a priori"-jával, mely filozófiájának szolipszizmusát teljes meztelenségében feltárja.

De akárhogyan is, egy dolog teljesen világos: ha Adler azt állítja, hogy az „ismeretelméleti tudattan" *nem veti fel* a filozófia fő kérdését — azt a kérdést, hogy mi az elsődleges: a tudat vagy a természet, a szellem vagy az anyag, a gondolkodás vagy a lét — akkor, enyhén szólva, kifejezetten *valótlanságot* állít. Felveti a kérdést, és meg is felel rá: a *szubjektiv idealizmus szellemében*. Ezt minden elfogulatlan olvasónak el kell ismernie, ha figyelmesen elolvassa Max Adlernek fentebb idézett szavait, és nem engedi magát elkábítani „az ismeretelméleti tudattan" szerzőjének szóáradatából.

Nyilvánvaló ugyanis, hogy a világ, a természet, az anyag csak akkor redukálható a tudaton belüli különbözőségekre, ha ez a tudat már minden más előtt, már a természet előtt adva volt, *ha ez a tudat nemcsak elsődleges (időben), hanem az egyedül létező.* A természet csak akkor lehet tudaton belüli különbözőség, ha maga is tudat, fogalom, eszme. Ebben az esetben a gondolkodás és a lét természetesen elválaszthatatlanul „összefügg", „koordinált". Nincs lét gondolkodás nélkül, objektum szubjektum nélkül, anyag szellem nélkül — mert hiszen a lét, az objektum, az anyag csak fogalmak, csak a tudaton belül léteznek. Így tehát Kanttól Berkeleyn és Fichtén keresztül szerencsésen megérkeztünk ismét... Avenariushoz és Machhoz, ezeknek a reakciós filozófusoknak „elvi koordinációjához". Mindenesetre: ha az egész világmindenséget tekintjük, akkor benne mindig megtaláljuk mind a természetet, mind pedig a gondolkodást, éppen azért, mert a természet nemcsak *térben*, hanem *időben* is *végtelen*. Ezért feltételezhetjük, hogy a világmindenségben mindig voltak, vannak és lesznek olyan helyek, ahol az anyag a gondolkodásig fejlődik. De az adleri „ismeretelméleti tudattan" természetesen igen távol jár attól, hogy ezt a materialista tanítást (melyet, ahogyan az olvasó látni fogja, Engels is osztott) elfogadja, mert ez a két tan szöges ellentétben áll egymással. Ez a tan materialista, mert *minden egyes esetben* elsődlegesnek a természetet tekinti, mely *önmagából* fejleszt ki szellemet. Éppen ez az, amit az adleri „tudattan" kétségbevon: a tudatnak az anyag*ból* való kifejlődését, a szellemnek a természet*ből* való kibontakozását. *Adler egyáltalában tagad minden fejlődést mint a természetben és a történelemben végbemenő reális folyamatot*, s a fejlődést ismét

csak szellemünk, tudatunk illúziójának, „előítéletnek", „félreértésnek" tekinti.

„Csak a naturalizmus előítéleteiben felnövekedett korszakban, amilyen a miénk — írja Adler —, tűnhetik úgy, hogy a fejlődés fogalma a külső tapasztalásból származik. A nagy fordulat a biológia terén, amely jelenleg oly mélyreható szellemi munkával rátér a darwini útról a lamarcki útra, még a természettudományban is mind jobban és jobban arra a felismerésre vezet, hogy a fejlődés fogalma nem érthető meg a természet mechanikus magyarázata útján, hanem kizárólag gondolati meghatározások segítségével... Ily módon megóvhatjuk magunkat az olyan naturalista félreértésektől, hogy a fejlődést összetévesztjük a leszármazással [deszcendenciával] vagy a történelmi változással"[1].

A fejlődés „nem a külső tapasztalásból származik", a fejlődés csupán fogalom, kategória, mint maga az egész természet. Míg korábban a természet elsődlegessége a tudattal szemben csak logikai sorrend volt (vagy pszichológiai sorrend? Kranold és Marck szemére vetik Adlernek, hogy „különös módon" eltorzítja, és pszichologikussá „értelmezi át" a kantizmust), de semmiképpen sem időbeli „leszármazás" vagy történelmi változás, addig most a fejlődés általában ismét csak fogalom, illúzió a *tudaton belül*, „gondolati meghatározás", nem pedig „leszármazás vagy történelmi változás".

„De honnan származik a fejlődésnek ez a fogalma?" — kérdi Adler. Válasza a következő:

„Csak aki még mindig azt gondolja, hogy a természettörvények... pillangókként röpködnek a levegőben, s csupán a hálót kell kinyújtani értük, csak aki azt gondolja, hogy a fejlődés fogalma tapasztalati fogalom, amelyet egyszerűen úgy kapunk az élettől, mint azt az ismeretünket, hogy a rózsa illatos, csak az csóválhatja hitetlenkedve a fejét, hogy a dialektikában minden fejlődés gondolati sémája időben megelőzte a fejlődés reális erőinek megmutatkozását"[2].

[1] *Max Adler*. Marxistische Probleme. 44—45. old.
[2] Ugyanott, 40. old.

Adler szerint tehát csak illúzió, ha feltételezzük, hogy a fejlődés fogalma tapasztalati fogalom, éppen úgy, mint annak az ismerete, hogy a rózsa illatos; csak illúzió, ha az egész természettudománnyal együtt feltételezzük, hogy naprendszerünk keletkezett és fejlődött, hogy az élőlények a földön ugyancsak keletkeztek és fejlődtek, hogy az élőlények egymásból származnak stb. De ha így van, hogyan állunk akkor a történelmi fejlődéssel, az osztályharccal és a forradalmakkal? Adler szerint ezek a „külső" társadalomnak természetesen szintén nem tényleges folyamatai, nem „történelmi változások".

„A történelmi kauzalitás — nyilatkoztatja ki Adler — *éppoly kevéssé teremtő folyamat*, mint a fizikai; *sehol, semmit sem hoz* létre, hanem mindenütt csak a változások szükséges rendjét, csak az összefüggések viszonyát jelenti"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Tehát az egész történelmi keletkezés egyáltalán nem valami valóságos, reális dolog, semmit sem hoz létre, nem teremtő! És *ilyen* zagyvalékot mernek feltálalni a munkásoknak! Még *maga a társadalom* sem reális „történelmi változás" Adler szerint, hanem csak *„társadalom" (idézőjelben), csak „fogalom", gondolkodásunk „kategóriája", amelynek nem felel meg semmiféle reális valóság.* Adler szerint ugyanis a „társadalom" csupán „társadalmi a priori", vagyis ugyanolyan kategória, ugyanolyan puszta *fogalom*, mint a tér, az idő és a többi kanti gondolatformák. Minden tudat *magában* hordja a társadalmat: *íme a tiszta, leplezetlen szolipszizmus, minden cicoma nélkül.*

„Tehát Adler szerint — írja Braunthal — a *társadalmi* ugyanúgy *transzcendentális*, mint pl. a tér és az idő Kantnál. S Adler ezt az álláspontot a marxizmus álláspontjának igyekszik feltüntetni"[2]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Kétségtelen, hogy Max Adler ezt a marxizmus álláspontjának *igyekszik feltüntetni*, de az is kétségtelen, hogy ennek a marxizmushoz semmi köze! Most azonban érthetővé válik, hogy miért tekinti Max Adler a forradalmat tisztára „szellemi

[1] *Max Adler.* Kant und der Marxismus. 12. old.
[2] Der Kampf. 1933. 1. szám. 10. old.

dolognak", az anyagi termelőerőket „szellemi termelőerőknek", a társadalmi termelőviszonyokat „szellemi viszonyoknak": hiszen neki az egész társadalom, vagyis a társadalom termelési viszonyainak összessége csak illúzió — illúzió Adler úr fejében. Ilyen körülmények között érthető az is, hogy a proletárforradalom ügye egyáltalán nem érdekli, mert hiszen ez megint csak „illúzió", és egy illúzió végett minek is törjük magunkat! Szükséges-e külön megjegyeznünk, hogy ténylegesen a dolog pontosan fordítva van: mert nem akar forradalmat, mert ellenforradalmár, ezért az egész társadalmat osztályharcaival és forradalmaival együtt látszattá, fantazmagóriává, vagyis *jelentéktelenséggé* degradálja! Ilyen *bűnös értelmetlenségekkel* szédítik a szociáldemokraták a proletár olvasót, hogy belekényszerítsék a burzsoázia jármába.

Ezek után teljesen logikus, ha Max Adler egy másik helyen — melyet még idézni fogunk — „a lét és a gondolkodás állandó összefüggéseiről" beszél, és szemére veti a materializmusnak, hogy ezzel nem „elégszik meg". De állandó összefüggések a gondolkodás és a lét között csak akkor lehetnek — mint általában a dolgok között —, ha mindezek az összefüggések *állandóan fenn is állanak*, ha tehát a szóban forgó dolgok *egymástól függetlenül nem létezhetnek*, ha *egymást kölcsönösen feltételezik*. Az újkantista ezért a világot, a természetet nem mint *adott* dolgot tekinti, amely megelőzte a tudatot, s a tudatot nem mint az anyag *termékét* fogja fel, hanem a világot az állandóan létező tudat számára „megadottnak" tekinti (és úgy véli, hogy az „adottnak" „megadottá" változtatásával igen szellemesen járt el, és ezzel végleg leszámolt a materializmussal). Ez azt jelenti, hogy az újkantisták, a többi idealistához hasonlóan, a világ *teremtése* mellett foglalnak állást, azzal a különbséggel, hogy ők a teremtőt, a világ létrehozóját nem istennek, hanem tudatnak nevezik. És valóban: e felfogás szerint a világ, a társadalom semmi más, csak fogalom, melyet a tudat teremtett, *a tudat teremtménye*. De az újkantista adós marad a felelettel arra a kérdésre, hogy *honnan* származik ez a tudat, vagy helyesebben: honnan kerül *be* a tudatba a világ és a társadalom, hogyan jön létre a tudat, és hogyan a tudat „formái", *ki az*, aki létrehozza, *ki az*, aki „megadottá" teszi

a világot? Ugyanígy nem felel arra a kérdésre sem: mi történik a világgal, ha a tudat megszűnik, pl. ha meghalunk? Vagy a halál szintén csak illúzió? Mindenesetre meglehetősen kellemetlen illúzió. De ha csak illúzió, tehát tudatunk a halál után nem semmisül meg, mint ahogy állítólag sohasem is keletkezett, akkor ez azt jelenti, hogy végérvényesen eljutottunk a vallásig. S ez így is van — az újkantizmus — Adlerrel együtt — *nyíltan* és *szükségképpen a vallásnál* köt ki.

„Az ateizmus és a teizmus — írja pl. Max Adler — nem a tudomány, hanem a vallás vagy a metafizika kérdése. A tudomány csak a módszer tisztaságát követeli meg, vagyis kizárja azt, hogy ítéleteiben vallási vagy metafizikai fogalmakat használjanak. Így hát magában véve a természettudományok nem szólnak sem az ateizmus mellett, sem pedig ellene. Szívesen ismételgetik Kantnak nagy kritikai felismerését, hogy isten létezése bizonyíthatatlan. E kritikai felismerés másik oldalának azonban éppen olyan közismertnek kellene lennie, mint az elsőnek, nevezetesen, hogy az isten létezését tudományosan megcáfolni is lehetetlen, mert isten olyan fogalom, amely nem tartozik sem a tapasztalat, sem pedig a tudás körébe, hanem csupán a hitre"[1].

A magyarázat felesleges. Ha valaki azt állítja, hogy a természettudományoknak semmi közük sincs az ateizmushoz, ha valaki az öreg Kant vallási köntörfalazását alkalmazva úgy véli, hogy az isten létezésével szemben nem lehet meggyőző érveket felhozni, ezzel máris a tudomány *ellen* és a vallás *mellett* szállt síkra. Erről tanúskodik Adler elvbarátja, Braunthal is, akit semmiképp sem lehet azzal vádolni, hogy elfogult Adlerrel szemben.

„Max Adler egy későbbi írásában még messzebb ment — írja Braunthal Adler születésének 60. évfordulója alkalmából —, és eljutott egy sajátos *transzcendentális-szociális* istenfelfogáshoz, mely szerint az *istenfogalom* gondolati szükségesség a szociális eszmény betöltése számára." Adler

[1] *Max Adler.* Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung. I. köt. 86. old.

arra törekedett, hogy „a transzcendentálisra és az *istenfogalomra* vonatkozó kanti képzeteket egybekapcsolja a modern szocialista képzetvilággal"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Adler állítólagos „pártatlansága" az istenfogalom kérdésében tehát isten *melletti állásfoglalásnak* bizonyul, filozófiája — vallásnak, „marxizmusáról" pedig kiderül, hogy az az istenfogalomnak a szociáldemokrácia „szocialista" gondolatvilágával való egybekapcsolása. „Pártatlansága" itt is, mint mindenütt, a *reakció, az ellenforradalom leplezésére* szolgál.

Vagy hallgassuk meg, mit mond A. Kranold:

„A vallás mint olyan, lényeges alkotórésze az emberi természetnek, csak megnyilvánulásai eltérőek. Ha Engels, és egyes kijelentéseiben Marx is úgy véli, hogy a szocialista társadalomban a vallás számára egyáltalán nem marad hely, ezen — amint ez kijelentéseiknek egyes részleteiből világosan látható — a teizmust, a vallás teista formáját, sokszor pedig nem is minden teizmust, hanem csak a teizmus keresztény formáját érti. A szocialista embernek szerintük nyilván ateistának kell lennie, de nem vallástalannak"[2].

Kitűnik, hogy Marx és Engels csak a kereszténység ellen voltak, de a zsidó vagy a mohamedán teizmus ellen, avagy a vallás ellen általában — nem. Csupán a *teizmust* ellenezték. Ámde vallás isten *nélkül* éppen olyan elképzelhetetlen, mint egy forradalmi szellem*mel* megáldott szociáldemokrata filozófus. Hiszen Marx és Engels ezek szerint csak „egyes vallásellenes kijelentéseket" tettek. Ez megtévesztésig hasonlít Kautskynak arra a megállapítására, hogy Marx „csak egyszer", „egy levélben" említette a proletárdiktatúrát.

Mindez teljesen világosan mutatja, mire vezet a szolipszizmus, a szociáldemokraták szubjektív idealizmusa. És bár az istenfogalom természetesen nem szükségszerű feltétele a megismerésnek (ahogyan ezt a szociáldemokraták állítják),

[1] Der Kampf, 1933. 1. szám. 10. old.
[2] *A. Kranold.* Der lebendige Marxismus. (Az élő marxizmus.) Jena 1924. 509. old. (jegyzet).

de annál inkább szükségszerű következménye az adleri, és általában a szociáldemokrata „ismeretelméleti tudattannak". Ez a tan nem filozófia, hanem *vallás a filozófia köntösében*, mint ahogy a szociáldemokrata urak „szocializmusa" sem szocializmus, hanem reakció, amelyet némelykor a „marxista" frazeológia köntösébe öltöztetnek.

Ennél a kérdésnél a mi istenfélő szociáldemokratánk ismét belebonyolódik számtalan ellentmondásainak egyikébe. Idéztük szavait, ahol hetykén azt állítja, hogy Engelsnél nincs szó olyan „metafizikai" kérdésről, hogy a tudat teremti-e a létet vagy megfordítva. Kicsit később pedig idéztük a további szavait, ahol viszont ennek *pont az ellenkezőjét állítja.* Mert — mondta itt — ha Engels fel is veti a kérdést, hogy melyik az elsődleges: a gondolkodás vagy a lét, ám ezt a kérdést az ő, Adler tudattana szempontjából „egyáltalában fel sem lehet vetni". De miért nem, Adler úr? Ha Engels álláspontja ugyanaz, mint az Öné, ha Engels és Ön között semmi különbség nincs, ha Engels, ugyanúgy mint Ön, nem kérdezi a dolgok lényegét, ha Engels nem foglalkozik „metafizikával", ha nem materialista, ha nem kérdezi, hogy a lét *szüli-e* a gondolkodást, akkor miért nem tudja az Ön „tudattana" a kérdést ugyanúgy felvetni, s főként ugyanúgy megválaszolni, mint Engels? Egyszerűen azért, mert mindez nem igaz: *Engels materialista álláspontja és Adler idealista nézetei között szakadék tátong* — a két nézet szöges ellentétben áll egymással — és ezt a tiszta igazságot maga Adler fecsegi ki, minthogy nem tud hazugságai mellett következetesen kitartani. Mellesleg, ez nem is lehetséges!

De mindaz, amit eddig Adler úr a marxizmus szisztematikus meghamisítása terén produkált, és amit itt alkalmunk volt megismerni, egyszerűen *elhalványul* amellett, amit a továbbiakban tárunk az olvasó elé. Proletár olvasómra bízom, ítélje meg maga, hogy mire vetemedik ez a „filozófus" Engelsszel szemben. Ahhoz azonban, hogy Adler módszerei hű megvilágítást nyerjenek, előzőleg röviden fel kell elevenítenünk, hogy mi volt Engelsnek a *tényleges* felfogása a gondolkodás és a lét viszonya kérdésében.

Engels Feuerbach álláspontját jellemezve, a következőket mondja:

„Ellenállhatatlan erővel tolul fel benne végül az a belátás, hogy az «abszolút eszmének» hegeli, a világot megelőző léte, «a logikai kategóriák előzetes létezése», mielőtt még a világ meglett volna, nem egyéb, mint a világon kívüli teremtőben való hit fantasztikus maradványa; hogy az anyagi, érzékeinkkel észlelhető világ, amelyhez mi is tartozunk, az egyetlen valóság, és hogy tudatunk és gondolkodásunk, bármennyire érzékfelettinek tűnnek is fel, anyagi, testi *szervnek*, az agynak a termékei. *Az anyag nem terméke a szellemnek, hanem a szellem maga csak a legmagasabb rendű terméke az anyagnak. Ez persze tiszta materializmus*"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Engels itt Feuerbachot „tiszta materialistának" nevezi. Milyen alapon? Tiszta materialista Engels szerint az, aki elismeri: 1) hogy az „eszme" és a „kategóriák" világot megelőző léte nem egyéb, mint a világon kívüli teremtőben való hit fantasztikus maradványa, vagyis *nem tudomány, hanem vallás;* 2) hogy az anyagi, érzékeinkkel észlelhető világ az *egyetlen valóság;* 3) hogy *mi, emberek, magunk is anyagi, materiális alkatúak vagyunk*, és végül 4) hogy *tudatunk, gondolkodásunk egy anyagi, testi szervnek, az agynak a terméke, hogy a szellem maga csak a legmagasabb rendű terméke az anyagnak.*

Nyilvánvaló, hogy Engels, aki itt Feuerbachot tiszta materialistának nevezi — mégpedig főként azért, mert Feuerbach elismeri, hogy a tudat, a gondolkodás, a szellem (Engels kifejezései) egy anyagi, testi szervnek, az agynak legmagasabb rendű terméke (ismét Engels kifejezései!) —, *ezzel egyben saját álláspontját is kifejezi.* Szükséges ezt bizonyítani? Úgy gondoljuk, erre nincsen szükség. De ha valakiben e kérdéssel kapcsolatban még kétségek élnek, néhány sorral lejjebb látni fogja, miért felesleges itt minden bizonyítás. Az viszont ismét teljesen magától értetődő, hogy Engels imént ismertetett álláspontja nemcsak eltér attól a pozitivista és újkantista állásponttól, amelyet Max Adler saját szavait idézve vázoltunk, hanem annak *egyenes ellentéte.* A szociáldemokraták persze vitathatják, hogy Engels itt helyesen adja-e vissza Feuerbach

[1] *Marx—Engels.* Válogatott művek. 2. köt. 368. old.

álláspontját, hiszen azt is állítják, hogy Feuerbach egyáltalában nem volt materialista, hanem pozitivista (Adler), mások pedig (mint például Kranold) kijelentik, hogy legalábbis abban az időben, amikor Marx és Engels még Feuerbach befolyása alatt állt, Feuerbach még pozitivista volt, nem pedig materialista. Ugyanezt állítják Marxról és Engelsről is.

Mivel még a lehetőségét is ki akarjuk zárni annak, hogy letagadhassák azt a tényt, hogy az Engels által „tiszta materializmusnak" nevezett álláspont egyben Marx és Engels saját álláspontja is, idézünk még néhány részt, melyekből ez még világosabban kitűnik.

Engels a „Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa" (Német szocializmus versben és prózában) c. cikkében már 1847-ben a következőket írta:

„Grün úr a legmegbízhatóbb és legrészletesebb adatokkal tudna szolgálni egy olyan kérdésről, melyen mindezideig minden e'mélkedés hajótörést szenvedett — s ez a tudat *termelésének* az *agyban* végbemenő *folyamata*"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Adler úr arra kényszeríti a tudatot, hogy „létrehozza" az egész világot és az anyagot, többek között az agyat is[2], a ma-

[1] *Marx—Engels.* Gesamtausgabe. I. rész. VI. köt. Moszkva—Leipzig 1933. 49. old.

[2] Ez szó szerint így van. Adler ugyanis ezt írja: „Ugyanígy kell válaszolnunk arra a másik triumfáló kérdésre is, hogy van-e gondolkodás agy nélkül. Erre azt kell felelnünk: a gondolkodás mint emberi gondolkodás [Hát van az *emberi* gondolkodáson kívül másféle gondolkodás is? Nyilván az isteni? — *R. L.*], vagyis mint pszichológiai folyamat, agy nélkül nem lehetséges, ellenben a tudat mint alapvető szellemi öntörvényszerűség, nemcsak lehetséges agy nélkül, de másként egyáltalán nem is fogható fel, mert hiszen az *agy maga is már tartalom, a tudatnak egy gondolati meghatározása. A tudat mint önmagának egyik tartalmát fogja fel azt, hogy az emberi gondolkodás az agyhoz kötött. De ez a felfogás maga nincs az agyhoz kötve.*" [*M. Adler.* Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung. I. köt. 141. old.]

Ennél a „filozófusnál", akit inkább papnak kellene nevezni, *a gondolkodás és a tudat távolról sem ugyanaz.* A gondolkodás csak emberi *gondolkodás*, de egyáltalán nem tudat. Kinek a tudata hát, ha nem az *emberé?* Senki másé, mint az istené, még akkor is, ha az istent „általános tudatnak" kereszteljük át. Ez az isteni tudat tehát nincs semmiféle agyhoz kötve. De még ily módon sem lehet a tudatot az agytól megszabadítani, mert ez a torzszülött „tudat" teljesen egybeforrott Adler úrnak és társainak az agyával — hiszen ez nem más, mint az ő reakciós agyuknak a terméke.

Csodálatos az az érv, mellyel Adler „bebizonyítja", hogy a „tudat" agy nélkül gondolkodik:

„Gondoljuk csak meg — mondja —, hogy a gondolkodásnak közvetlenül van önmagáról tudomása. Ellenben semmiféle gondolkodásnak sincs tudomása a saját

terialista Engels viszont „a tudat termelésének az agyban végbemenő folyamatáról" beszél.

Ugyanilyen világosan fejezi ki magát Engels az „Anti-Dühring"-ben is:

„De ha ezután azt kérdezzük, mi hát a gondolkodás és a tudat, és honnan származnak, azt találjuk, *hogy az emberi agy termékei*, s hogy maga az ember a természetnek egy terméke, amely környezetében és környezetével együtt fejlődött; amikor is aztán magától értetődik, hogy *az emberi agy termékei*, amelyek végső fokon maguk is a természet termékei, a többi természeti összefüggésnek nem ellentmondanak, hanem megfelelnek"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

A gondolkodás és a tudat tehát az emberi agy produktumai, az emberi agy „termékei", „végső fokon a természet termékei".

Ezek után kétség sem férhet ahhoz, hogy Engels, amikor a fenti idézetben Feuerbach álláspontját vázolja, egyben saját nézeteinek is hangot ad. De hogy egészen biztosak lehessünk a dologban, idézzük Engels nézetét még egy harmadik helyről is:

„A bökkenő azonban az — mondja „A természet dialektikájá"-ban Engels —, hogy a mechanizmus (a XVIII. század materializmusa szintén) nem tud kilábalni az elvont szükségszerűségből, és ezért a véletlenségből sem. Az, hogy *az anyag kifejleszti magából a gondolkodó emberi agyat*, számára puszta véletlen, bár ott, ahol ez végbemegy, lépésről lépésre szükségszerűen meghatározott. *A valóságban azonban az anyag természetében rejlik, hogy gondolkodó lények kifejlesztése*

---

agyáról, és az agyról csak annak érzéki észlelése révén van tudomásunk, vagyis tudati aktus révén." [Ugyanott.]

Pompás! Hiszen a látás sem tud a szemről, a hallás sem tud a fülről! Ezekről az érzékszervekről szintén csak az „érzéki észleletek" útján veszünk tudomást. Ebből az következik, hogy a szem és a fül segítségével történő látás, illetőleg hallás stb. éppen olyan *illúzió*, mint az agy segítségével történő gondolkodás! Vajon ez nem ugyanaz, mint az, amit Marx szemére vet Hegelnek? Hadd idézzük még egyszer ezt a részt:

„Teljesen téves az ilyen kijelentés: az *öntudatnak* szeme, füle, lényegereje van. Nem az emberi természet az *öntudat* tulajdonsága, hanem az öntudat az emberi természetnek, az emberi szemnek stb. a tulajdonsága." [*Marx.* Oekonomisch-philosophische Manuskripte. 158. old.]

Adler úr! Hát nem látja Ön, hogy Marxnak ezek a sorai *éppen Ön ellen szólnak?* Honnan veszi a bátorságot, hogy magát marxistának nevezze?

[1] *Engels.* Anti-Dühring. Szikra 1950. 37. old.

felé halad, s ezért ez szükségszerűen meg is történik mindig, amikor a feltételek (amelyek nem okvetlenül mindenütt és mindenkor azonosak) erre megvannak"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Engels itt szintén nem hagy semmi kétséget a tekintetben, hogy materialista álláspontón áll a gondolkodás és a lét viszonyának kérdésében. Az emberi agy az, ami gondolkodik, és ezt a „gondolkodó emberi agyat" *az anyag „önmagából" fejleszti ki.* „Az anyag természetében rejlik, hogy gondolkodó lények kifejlesztése felé halad", és ezért ez a fejlődés „szükségszerűen meg is történik, mindig amikor a feltételek erre megvannak", amelyek azonban nem mindig vannak meg. Ezek a feltételek hiányozhatnak is, és akkor — de csak akkor — az anyag „nem okvetlenül mindenütt és mindenkor" fejlődik ilyen fokra.

Adler úr, szociáldemokrata urak! Önök azt állítják, hogy Engels nem volt materialista, hanem pozitivista. Nos, egy ragyogó lehetőség az Önök számára, hogy bebizonyítsák — Engels az Önök álláspontján áll. Csak Engelsnek ezeket a megállapításait kell aláírniuk, és kijelenteniük, hogy az Önök véleménye szerint is a gondolkodás, a tudat, a szellem az anyag termékei, hogy a gondolkodás az agy terméke, hogy az agy gondolkodik! Nos hát, aláírják?

Ellenkezőleg, *Önök elhallgatják Engelsnek ezeket a szavait, eltitkolják olvasóik elől; sőt, egyenesen ellentétes értelmet tulajdonítanak nekik, és ezzel a trükkel a materialista Engelst pozitivistává varázsolják.*

Így pl. az „objektív" Adler, aki úgy látszik, mit sem tud, és nem is akar tudni a filozófiai pártosságról általában és a marxizmus pártosságáról különösen, a következőket írja:

„Látjuk tehát, hogy Engelsnél a materializmus nem metafizika, nem a dolgok lényegét illető kérdés, *még abban az értelemben sem — mint ahogy látszhatna —, hogy a gondolkodást az agy termékének tekintené. Sehol se* [! — *R. L.*] *tette Engels a materializmusnak ezt a szégyenfoltját (partie honteuse) a saját felfogásává*"[2]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

[1] *Engels.* A természet dialektikája. Szikra 1952. 219. old.
[2] *Max Adler.* Engels als Denker. 85. old.

Majd a továbbiakban Adler a következőket mondja:

„Ismét eltekintünk attól a kritikátlan feltételezéstől, hogy a természet az elsődleges a gondolkodással szemben... Ebben a kérdésben, a gondolkodás és a lét viszonyának kérdésében sem találhatunk Engels felfogásában *semmi olyat*, ami a filozófiai materializmus lényegéhez tartoznék, mert ez sohasem elégedhet meg a lét és a gondolkodás közötti viszony puszta állandóságával, ha nem akarja elveszíteni minden értelmét, nevezetesen: hogy az összes világjelenségeket, tehát a gondolkodást is, az anyagi világelemek mozgásának *termékeként* fogja fel [Max Adler kiemelése — *R. L.*]. *Ilyen felfogásnak Engelsnél nyoma sincs*, ellenkezőleg, Engels álláspontja ismételten csupán pozitivista, amely ezt a problémát sem *filozofikusan*, hanem tisztán empirikusan szemléli..."[1] (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Az a materialista megállapítás tehát, hogy az ember az agyával gondolkodik, a materializmus „szégyenfoltja", igaz-e, Adler úr? És Engelsnél „nyoma sincs" az ilyen kijelentésnek, Engels „*sehol se*" tette „a materializmusnak ezt a szégyenfoltját" saját felfogásává. Így van, Adler úr? Ön, nemde, azt állítja, hogy Engels a filozófia fő kérdését — a gondolkodás és a lét viszonyát — sohasem vizsgálta filozófiailag, csak „empirikusan", és ezért Engels nem materialista, hanem „ismételten" „csupán" „pozitivista". De akkor mit szól Ön a fentebb idézett részekhez? Elismeri-e, hogy Engelstől származnak? Aláírja azokat? Ha Engels „csak" pozitivista volt, és nem materialista, akkor bátran aláírhatja Engels szavait, *mert hiszen Ön majdnem pozitivista*, és így nem kell tiltakoznia Engelsnek állítólagos „nem metafizikus", „nem filozofikus", tisztára csak „empirikus" szavai ellen! Íme a nagyszerű lehetőség, hogy világosan bebizonyítsa: egyetért Engelsszel.

Nem, Adler úr, a materializmus „szégyenfoltja" nem Engelsnek az a materialista megállapítása, hogy a gondolkodás az agy *terméke. Ön, és az Ön filozófiája — ez a szégyenfolt a munkásmozgalom testén!*

---

[1] *Max Adler.* Engels als Denker. 85. old.

Újból és újból azt kell kérdeznünk: vajon ismerik-e a fent említett idézeteket a szociáldemokraták? Engels „Anti-Dühring"-jét és a „Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása" c. munkáját nyilván meglehetősen ismerik, ami pedig „A természet dialektikájá"-t illeti, itt két eset lehetséges: vagy ismerte Adler a fenti sorok írásakor ezt a művet, vagy nem. Az első esetben maradéktalanul fennáll mindaz, amit mondtunk. Ha pedig nem ismerte, akkor felvetődik a kérdés, hol jelentette ki Adler nyilvánosan Engels e művének megjelenése óta, hogy tévedett, amikor azt írta: Engels soha és sehol nem állította, hogy a gondolkodás az anyag terméke? *Sehol!* És ezzel el is intéződött e „filozófus" szavahihetőségének és tudományos becsületességének a kérdése.

Ami pedig Marx álláspontját illeti, erre csak két példát ragadunk ki. Már utaltunk „A német ideológiá"-nak arra a részletére, amely ebben a kérdésben döntő, és arra kérjük az olvasót, emlékezzék vissza, hogy Marx ott a *külső természet elsődlegességét* elvitathatatlannak tekinti.

Az olvasó emlékszik még arra, hogy Adler „ismeretelméleti tudattanának" vázolásakor kijelentette, hogy ez a tan nem teheti fel azt a kérdést, hogy mi az elsődleges: a szellem vagy az anyag, a tudat vagy a természet; egyben kijelentette, hogy az anyag és a szellem „csupán a tudatunkon belüli megkülönböztetés". Marx itt viszont igenis felveti ezt a kérdést, és meg is válaszol rá, mégpedig pontosan ellenkezőleg: *materialisztikusan.* Marx beszél a „külső természetről", és *fenntartás nélkül elismeri elsődlegességét.*

1868 július 11-én barátjához, Kugelmannhoz intézett levelében Marx a következőket írja:

„Minthogy a gondolkodás folyamata maga is viszonyokból nő ki, maga is *természeti folyamat,* a valóban megértő gondolkodás mindig csak ugyanaz lehet és csak fokozatilag különbözhetik a fejlődés érettsége, tehát a gondolkodás szervének érettsége szerint is. Minden más badarság"[1].

Mit gondol, Adler úr, melyik az a szerv, amellyel — Marx

[1] *Marx—Engels.* Válogatott levelek. Szikra 1950. 243. old.

szerint — gondolkodunk? Otto Bauer azért magasztalja Adlert, hogy „tökéletes eszközökkel tudta egyesíteni Marxot és Kantot". Adler bizonyára megpróbálná ezeknek a „tökéletes eszközöknek" a segítségével kétessé tenni, hogy itt Marx, csakúgy mint az előbbiekben Engels, az emberi agyról beszél. Szerencsére azonban Marx rögtön hozzáteszi, hogy a gondolkodási folyamat „maga is természeti folyamat", és tetejébe még alá is húzza a „természeti folyamat" kifejezést. Itt még Adler úr „tökéletes eszközei" sem segíthetnek.

Érdekes még a „Theorien über den Mehrwert"-ből való kevésbé ismert részlet, ahol Marx egy egészen más kérdéssel kapcsolatban szögezi le a filozófia fő kérdésében vallott materialista nézetét:

> *„Semmit sem könnyebb bizonyítani — írja Marx —, mint azt, hogy minden «művelt» munka, mert a munka — művelet. Éppen így bizonyítható, hogy mindennek, ami testi, érzetei vannak, mert minden, aminek érzetei vannak — testi"*[1].

Minden, aminek érzetei vannak, testi — ez a materialista tétel mind a marxi, mind pedig minden más materializmusnak megingathatatlan alapelve. De mindezek a kiáltó tények mint a falrahányt borsó pattannak vissza a szociáldemokratákról, akik, mint láttuk, egyáltalán nem feszélyezik magukat, hogy ennek a marxi mondatnak a helyére: „nálam az eszmei nem más, mint az emberi fejbe áttett és lefordított *anyagi*", becsempészszenek egy másikat: „csak az emberi fejbe áttett és lefordított *eszmei* jut uralomra és válik tapasztalati valósággá", egyébként azonban az „eszme" „nem a tapasztalat tárgya"[2]. Ezt nevezik ők „Marx szavai variálásának". Náluk nem tudományos igazságról, nem tudományos becsületről van szó, hanem kizárólag csak a marxizmus meghamisításáról, hogy félrevezethessék a tömegeknek azt a részét, amely még bízik bennük. Ennek érdekében semmiféle eszköztől sem riadnak vissza. De ahhoz, hogy ezeknek a mesterkedéseknek véget lehessen vetni, nem elegendőek csupán a tudományos eszközök.

---

[1] *Marx*. Theorien über den Mehrwert. III. köt. Stuttgart 1910. 216. old.
[2] *S. Marck*. Marxistische Staatsbejahung. 20. old.

IV. MARXISTA DIALEKTIKA VAGY „KRITIKAI" DIALEKTIKA?

Marx burzsoá „kritikusainak" semmiképpen sem fért a fejükbe, hogy milyen történelmi kapcsolat lehet a marxizmus, vagyis az „abszolút" materializmus és az abszolút idealizmus terméke, a hegeli dialektika között. És amióta a fasizmus Hegelt a maga világnézetének egyik oszlopaként „ismerte el", a fasiszta „filozófusok" még nagyobb hévvel igyekeznek Hegel becsületét megmenteni, amely véleményük szerint beszennyeződött, ha Hegel és Marx között a legcsekélyebb összefüggést is elismerik. Valóban, ezt nem is tehetik, mert akkor nemcsak nehéz, hanem nevetséges helyzetbe is kerülnének: hiszen ezzel azt ismernék el, hogy halálos ellenségük, akinek műveit a lángok martalékául vetették oda, de akinek ügyét — a proletariátus forradalmi mozgalmát — semmiféle terror sem képes megsemmisíteni, az egyedüli *igaz* örököse annak a filozófusnak, akinek a tanítását mint saját, tisztesség ne essék szólván, „világnézetüket" szeretnék feltüntetni. Ezért nem csodálkozhatunk azon, ha a fasiszta „filozófusoknál" ilyen sorokat olvasunk:

„Marx maga dezorientálódott azáltal, hogy Feuerbach durva materializmusa felé fordult... szakított Hegel idealizmusával. Valójában Marx Hegeltől semmit sem tanult, mechanista, felvilágosító, individualista maradt"[1].

Ez a megállapítás tehát tagadja, hogy Marx és Hegel között bármiféle kapcsolat lenne. Másrészt viszont a hajdani szociáldemokrata opportunisták egyszerűen azonosították Marx dialektikus módszerét Hegel módszerével. Így pl. a reformista Bernstein annak idején arról beszélt, hogy a dialektika „áruló elem a marxista tanban, akadály, amely útját állja a dolgok minden következetes értelmezésének", hogy „meg kell szabadulni a dialektika béklyóitól", hogy Marx nem úgy látta a valóságot, amilyen, hanem a hegeli dialektika szemüvegén keresztül. Ezért jutott Marx, mondották ezek a szociáldemokraták, olyan forradalmi következtetésekre, amelyek nem felelnek meg a valóságnak.

---

[1] *O. Spann.* Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre. (A nemzetgazdaságtan fő elméletei.) 1928. 141. old.

A szociáldemokrata opportunisták ennélfogva azt hirdették, hogy a marxizmust meg kell szabadítani a hegeli dialektikától.

Azóta a polgári ideológusok viszonya nemcsak általában Hegelhez, hanem különösen a dialektikához bizonyos változást szenvedett. Az újkantizmust kiszorítja az újhegelizmus. Hegel „felélesztése" azonban lehetetlen anélkül, hogy ne ismerjék el valamilyen formában dialektikus módszerét. Ez az oka annak, hogy az utóbbi években polgári filozófusok tollából egymás után jelennek meg a dialektikáról szóló munkák. A történelem dialektikája azonban az, hogy a burzsoázia ma még kevésbé képes megérteni a hegeli dialektikát, mint bármikor: hiszen ennek racionális magva, mindaz, ami benne életképes volt, csak a marxizmusban él tovább, s ez a racionális, forradalmi mag ma jobban rémületbe ejti a burzsoáziát, mint bármikor. Ezért Hegeltől csak azt veszik át, ami nekik megfelel, s ez főként Hegel *metafizikája*. A dialektika náluk, magának Hegelnek a szavaival élve, ismét „külső ügyeskedéssé" válik, amely

> „meghatározott fogalmakat önkényesen összezavar, és *ellentmondások* puszta *látszatát* kelti bennük, úgyhogy eszerint nem ezek a meghatározások, hanem ez a látszat semmis, az értelmes ellenben az igaz"[1].

Noha a polgári filozófusoknak a dialektikához való viszonya nem is tartozik tulajdonképpeni témánkhoz, mégis szeretnénk egy példán szemléltetni a polgári ideológusoknak ezt a „megváltozott" viszonyát a dialektikához. A. Liebert polgári filozófus a filozófia fő feladatának *a metafizika felújítását* tekinti, amire — szerinte — a jelenlegi körülmények között meg is van a „hajlandóság".

> „Abban a korban — írja A. Liebert —, amelyben a relativizmus és a pozitivizmus bizonyos fajta szellemi irányítást gyakorolt, ilyen feltételek [a metafizika felújítására — *R. L.*] alig voltak meg; de jelenleg, *a szellemi és morális körülmények megváltozásakor* — vagyis amikor van törekvés a relativizmus leküzdésére — ismét feléledtek azok az erők,

[1] *Hegel.* Enciklopédia. Akadémiai Kiadó 1950. 136. old.

amelyekben megvan az érzék és a hajlandóság a metafizika iránt"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Itt elég világosan és nyíltan kifejezésre jutnak azok az okok, amelyek alapján az újkantizmus kénytelen átadni a helyét az új irányzatnak, és kifejeződik az is, hogy mi ennek az új irányzatnak a lényege. Kétségtelen, hogy az újkantizmusban voltak pozitivista és relativista vonások. Kezdetben már utaltunk arra, hogy ez mennyiben felelt meg a burzsoázia szükségleteinek. Eltekintve attól, hogy az újkantisták mind fokozottabban kultiválták a kanti filozófia metafizikai oldalát, mégse tudtak soha véglegesen megszabadulni ezektől a pozitivista és relativista vonásoktól. Most azonban a burzsoázia *meg akar* szabadulni tőlük: a kiéleződött osztályharc jelenlegi körülményei között ezek a vonások már tovább nem tűrhetők. A burzsoázia „szellemi helyzete" *határozottabb, nyíltabb, teljesen leplezetlen metafizikát* követel. Ennek a követelménynek a legjobban az újhegelizmus felel meg. Igaz, még észrevehető bizonyos feszélyezettség az újkantista „pozitivizmus" hosszú évei után, amely lehetőleg elkerülte a „metafizika" *elnevezést*, de lényegében ugyanazt a metafizikát űzte.

„Mindenesetre elképzelhető — ismeri el szerzőnk —, hogy bizonyos szellemi helyzet esetén még egy nyilvánvaló és kétségtelen értelmetlenség is megújult tetszéssel és együttérzéssel találkozhat..."[2].

De ez a feszélyezettség, amely azzal függ össze, hogy egy „nyilvánvaló és kétségtelen értelmetlenséget" felújítanak, csak azért, mert a burzsoázia megváltozott „szellemi helyzete" folytán „tetszéssel" és együttérzéssel találkozik, nem eshet döntő súllyal latba, ha annak az osztálynak *társadalmi utasításáról* van szó, amelyet ideológiailag képviselni kell. Ezen az sem változtat semmit, hogy a metafizika csak másik elnevezése a vallásnak, vagyis — *misztika*. Sőt, ez még érdemnek is számít. A metafizika és a vallás — fejti ki az idézett szerző —

[1] *A. Liebert.* Geist und Welt der Dialektik. (A dialektika szelleme és világa.) 94. old.
[2] Ugyanott,

„az emberi szívben közeli rokonok. Mindkettő egy más, magasztosabb világ utáni vágyakozásból ered, melyben *nem az empirikus törvényösszefüggések szigorúsága és ridegsége uralkodik*"[1].

A „metafizika felújításának" célja tehát az, hogy megszabadítsa a burzsoáziát „az empirikus törvényösszefüggések" „szigorúságától és ridegségétől". A burzsoáziának ez a „vágyakozása" teljesen érthető: ezek a törvényösszefüggések, és különösen a *társadalmi* törvény-összefüggések a burzsoázia számára mind *kényelmetlenebbekké* válnak. Márpedig ettől őket a világon semmiféle hatalom sem szabadíthatja meg, az egyedüli eszköz: *behúnyni a szemet e törvényösszefüggések előtt, és behúnyt szemmel a szakadékba ugrani. Csak nem gondolkodni!* — ezt tanácsolja a fasizmus a burzsoáziának:

„A fasizmust — írja egy német kommentátor Mussolini „Fasiszta kiáltvány"-a kapcsán — természeti ösztön, az érzés erői vezérlik... *A fasizmus ellensége a felvilágosodásnak*, ezért az *értelemnek és az észnek alárendelt helyzetet tulajdonít... Először a tett*, csak azután a tan, *először a csalhatatlan, ösztönös érzés és érzület, s csak utána az ingadozó értelem.*"

És egyáltalában — a gondolkodás csak a „helytelen nevelés és képzés következménye":

„Elengedhetetlen — írja Mussolini e fasiszta kommentátora —, hogy a fasizmus most már belépjen fejlődésének második szakaszába... vagyis, hogy létrehozzon egy önmagát örökké megifjító tant [! — *R. L.*], amelyet azok is elfogadnak, *akik a helytelen nevelés és képzés következtében megszokták, hogy előbb gondolkodjanak, s csak azután higgyenek*"[2]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

A burzsoáziának ez a wagenführerje* maga a fasizmus, és a fasizmus wagenführerjei, a fasiszta „filozófusok" egyhangúlag azt tanácsolják a burzsoáziának: szokj le a gondolkodás rossz

[1] *A. Liebert.* Geist und Welt der Dialektik. 96. old.
[2] *H. Wagenführ* (a Hindenburg-főiskola magántanára). Der Faschismus. (A fasizmus.) VIII. old.
* Wagenführer, kocsivezető — szójáték.

szokásáról, ne bízz az „ingadozó" értelemben, bízd rá magad a „csalhatatlan" *ösztönre*, a legjobb támaszodra; ma csak egyetlen mentsvárad van — az alantas ösztöneid, meg a *vallás* és a *misztika*. Azok a fasiszta filozófusok, akik még mindig kitartanak a régi taktika mellett, és nem szánták rá magukat, mint a fent idézett Wagenführ, hogy „nyilvánvaló értelmetlenséget" tálaljanak fel, hanem inkább nagyképű idegen szavak mögé rejtik ezt, elnevezték e gondolkodás- és tudományellenességet a *metafizika „autonómiájának"*. Miért éppen autonómiának? Igen egyszerű: *a tudás* területe a tudomány. A metafizika nem tudomány, hanem vallás. Ha pedig nem tudomány, nem *tudás*, akkor *tudatlanság, értelmetlenség*. Milyen területe lehet a tudatlanságnak, értelmetlenségnek? A szocialista társadalomban semmilyen területe sincs; a kapitalista társadalomban azonban, amint láttuk, „még egy nyilvánvaló és kétségtelen értelmetlenség" is „tetszéssel és együttérzéssel" találkozik. A „szellemi helyzet", a modern burzsoázia *társadalmi követelménye*, az az egyedüli terület, melyen ez az értelmetlenség buján kivirágzik. És ez a terület valóban „autonóm", vagyis *ellentétben áll a tudománnyal*. Így tehát a fasiszta filozófiai zsargonban a „metafizika autonómiája" kifejezés tudományellenességet jelent.

Magától értetődik, hogy a tudomány és a metafizika, a misztika közötti harcban a modern „filozófusok" a metafizikát és a vallást *részesítik előnyben*. Amit Wagenführ, ez a fasiszta SA-legény leplezetlenül kimond, hogy a gondolkodás csak rossz szokás, azt a körmönfont fasiszta filozófiai zsargon ismét finoman becsomagolja, és a „dialektika" fogalmával kezd operálni. Míg az „autonómia" szó azt a tényt fejezte ki, hogy a metafizikának semmi köze a tudományhoz, addig most a tudomány és a metafizika — vagyis a vallás — közötti ellentmondást dialektikus ellentmondásként tüntetik fel; dialektikus ellentmondáson pedig csupán *látszólagos* ellentmondást értenek.

„Nevezzük most — így határozza meg A. Liebert a dialektika fogalmát — a metafizika ezen autonómiájának jellegét röviden *dialektikának*. . ."[1].

Mi sem világosabb, mint ennek az állításnak az értelme:

[1] *A. Liebert*. Geist und Welt der Dialektik. 97. old.

a metafizika ugyan nem tudomány, a metafizika „autonóm", tehát ellentmondásban van a tudománnyal, de ez az ellentmondás „dialektikus", vagyis csak *látszólagos*. A metafizika ugyanis annyira „mélyen gyökerezik" az emberi (értsd: modern burzsoá) lelkiség szükségleteiben, hogy nem lehet elvetni. Ily módon egy látszólagos ellentmondás keletkezik a tudomány és az „emberi lelkiség" követelménye között, és ezt az állítólagos *látszatot* nevezik dialektikának. Ennélfogva a fasiszta „filozófia" feladata, hogy „feloldja" ezt a „látszólagos" ellentmondást, amely egyfelől a tudomány, másfelől a metafizika és a vallás között mutatkozik, mégpedig a metafizika és a vallás javára.

A fentebb közölt hegeli idézet meggyőzhette az olvasót arról, hogy a dialektika *látszólagos* ellentmondássá való ilyen degradálásának semmi köze sincs a hegeli dialektikához. Az is világos, hogy miért van szükség erre a „dialektikára": csakis és kizárólag azért, hogy megmentsék a vallást, és elvethessék a tudományt, amely a burzsoázia számára már több mint kényelmetlenné vált.

Látjuk tehát, hogy a burzsoá filozófusoknál — és az adott összefüggésben éppen ez az, ami bennünket leginkább érdekel — a dialektika, jóllehet eltorzított és meghamisított formájában, ismét a filozófiai fejtegetések középpontjába került. Míg az újkantizmus hajdani vitathatatlan uralma idején „dialektikáról" csak kivételképpen, főként a Hegel elleni viták során esett szó, ma a dialektika napirenden van. Ilyen körülmények között a szociáldemokrácia is — amely mindig lépést tart a burzsoázia összes ideológiai fordulataival — kénytelen a marxi dialektikával kapcsolatban más álláspontra helyezkedni, s nem helyezkedhet többé a durva tagadásnak arra az álláspontjára, amelyet annak idején Bernstein és társai foglaltak el.

1. Forradalmi dialektika vagy sztruveizmus?

Mindenekelőtt jellemezni szeretnénk azt a „megváltozott" álláspontot, amelyet a szociáldemokrácia a marxi dialektikával kapcsolatban jelenleg elfoglal, és erre annak az embernek a munkáját használjuk fel, akinek a neve már rég letűnt, és végleg

feledésbe is merült volna, ha önmagát nem idézné emlékezetünkbe. *Konrad Schmidt* nemrég világot látott írására gondolunk. Bizonyára emlékszik az olvasó, hogy Konrad Schmidt Bernstein legközelebbi harcostársa volt, és teljes mértékben osztotta annak antidialektikus felfogását. Azóta visszavonult egy polgári egyetem csendes magányába (hacsak a fasiszták még nem hajították ki onnan), és azóta semmilyen filozófiai írása sem jelent meg. Annál jellemzőbb, hogy a szociáldemokrata kiadó éppen őt bízta meg Engels „Anti-Dühring"-jének a kiadásával, annak az „Anti-Dühring"-nek, melyben Engels a legrészletesebben és a leghatározottabban megvédelmezi a materialista dialektikát E. Dühring mechanisztikus felfogásával szemben. Nem nehéz kitalálni, hogy Schmidt úr Engels e művének kiadásakor miben látja a maga fő feladatát: az az „utószó", amellyel Engels három előszavát kíséri, nem más, mint egyetlen kétségbeesett, jóllehet hiábavaló kísérlet, hogy „megcáfolja" Engels dialektikáját, mely az „Anti-Dühring"-et elejétől végig áthatja:

„Tökéletesen érthető — jelenti ki ez a professzor úr —, hogy Marx a «Tőké»-hez írt utószavában és Engels az «Anti-Dühring»-ben tudatosan szembeszállt a Németországban akkor uralkodó divattal, mely úgy kezelte Hegelt, mint «döglött kutyát», s határozottan hangsúlyozták ennek az embernek a jelentőségét; de ebből még *egyáltalán nem érthető, hogyan mondhatta Marx és Engels ezen túlmenően saját tudományos kutatómunkájáról, hogy a «dialektikus módszert» követi.* Az ilyen terminológia *semmiképpen sem segítheti elő* annak a tudományos módszernek a megértését, amelyet Marx a «Tőké»-ben ténylegesen alkalmazott és keresztülvitt, sőt bizonyos tekintetben *zavart okoz, mert elvonja a figyelmet arról, ami a lényeg és az igazán döntő*"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Schmidt úr annyira nagylelkű, hogy megbocsátja Marxnak és Engelsnek, amiért megvédték Hegelt a filozófusok ama falkájától, amely „ennek az embernek" a halála után Németországban garázdálkodott, s úgy kezelte Hegelt, mint „döglött kutyát";

[1] *Konrad Schmidt.* Rückblick. (Utószó.) Lásd *Engels.* Anti-Dühring. Berlin 1928. XXVII. old.

de már azt, hogy átvették tőle a dialektikus módszert és materialista értelemben átalakították, azután pedig — óh borzalom! — *forradalmi* módon alkalmazták, azt soha meg nem bocsátotta nekik, és most még kevésbé hajlandó megbocsátani, mint valaha. Hiszen a dialektika — Marx és Engels forradalmi módszere — Schmidt véleménye szerint „bizonyos tekintetben zavart okoz", sőt, elvonja a figyelmet „arról, ami a lényeg és az igazán döntő"! Mi az, ami Marxnál és Engelsnél „a lényeg" és az „igazán döntő", ha nem a dialektika? Engels a dialektikát „legjobb munkaeszközünknek és legélesebb fegyverünknek" nevezte; Lenin a dialektikát tekintette a marxizmusban a lényegnek és a döntőnek; Sztálin — Lenin tanítványa és ügyének folytatója — a dialektikát a „marxizmus lelkének" nevezi. Ezek a nagy forradalmárok természetesen éppen azt becsülték és becsülik a dialektikában, hogy a figyelmet a lényegre, a döntőre irányítja, vagyis *a forradalomra*. S vajon nem azért gyűlöli-e Konrad Schmidt annyira a dialektikát, mert nyilván *szeretné elvonni* a munkások figyelmét arról, ami a legfontosabb és a legdöntőbb, vagyis a dialektika szerint elkerülhetetlen *proletárforradalomtól?* Kétségtelenül ez az oka e szociáldemokrata úr felháborodásának. Figyeljük csak!

„Mert — folytatja Schmidt professzor úr — ami a marxi művet, még ha el is tekintünk gazdasági-történelmi megalapozásától és kritikai-szociológiai irányzatától [! — *R. L.*] magasan «a klasszikus közgazdaságtan» fölé, Smith és Ricardo fölé emeli, ez végül is semmi más, mint a gondolkodás hihetetlen energiája, amellyel itt *módszeresen zárt gondolatfolyamatok útján* [Schmidt kiemelése — *R. L.*] megkísérli egységesen kifejteni és értelmezni egy magasabb, magának ennek a folyamatnak az elemzéséből levezetett szempontból (az értéktörvény szempontjából) a tőkés összfolyamat önmagát állandóan fenntartó teljes összefüggését. Ehhez a hatalmas gondolkodáshoz képest, amely módszeresen és szisztematikusan halad előre, és minden irányban új összefüggéseket tár fel, a gazdasági problémák analitikai-deduktív elemzésének minden korábbi kísérlete csak puszta tapogatózásnak tűnik. *De a szigorúan módszeres és szisztematikus megismerés formája magában a*

logikus gondolkodás lényegében rejlő, önmagában megalapozott eszmény, melynek érvényesülését nem érinti az, hogy Hegel dialektikus módszere, gyökerében fordított kiinduló pontja ellenére, egyben-másban bukkant-e valami helyesre, és mennyiben"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Kérjük az olvasót, bocsássa meg nekünk ezt a hosszú idézetet; de mivel az ellenfelet ismernünk kell, nem tehettük meg, hogy megkíméljük az olvasót ettől az „önmagában megalapozott gondolkodás" „eszményéről" stb. szóló terjedelmes újkantista kinyilatkoztatás megismerésétől. A kérdésnek azonban nem erre az oldalára, nem Schmidt úr újkantista beállítottságára szeretnénk az olvasó figyelmét ráirányítani. Az, hogy Schmidt úr újkantista, évtizedek óta ismeretes, és erre szót sem érdemes vesztegetni. Hadd tekintse a módszeres-szisztematikus megismerést csak logikai formának, amely a gondolkodás lényegében rejlő, „önmagában megalapozott eszmény"; hadd gondolja azt, hogy Marx «Tőké»-je nem a kapitalizmus tényleges szerkezetét tükrözi, hanem csupán a gondolkodás sajátos törvényeit. Hadd hamisítsa meg Marx módszerét, egyoldalúan „analitikus-deduktívvá" torzítva azt. Mindezek régóta ismert mesterkedések, amelyeket már ezerszer megcáfoltak, és amelyek semmivel sem lesznek meggyőzőbbek attól, hogy ezeregyedszer alkalmazzák őket.

Sokkal inkább arra kívánjuk az olvasó figyelmét felhívni, ami ezen újkantista fecsegés *mögött rejlik*, s ez — mint már az előbb céloztunk rá — *a dialektika forradalmi lényegének, Marx „Tőké"-je forradalmi tartalmának elsikkasztása.* Az a nyelv, amelyet Schmidt úr használ, *az az objektivista sztruvei nyelve*, az „objektív" tudomány hívének, annak az „objektív" „kritikai" „szociológusnak" a nyelve, aki „módszeresen zárt folyamatokban" „gondolkodik", „fejteget", „értelmez", „dedukál", „rendszerez", és csak egyet igyekszik óvatosan elkerülni: *hogy felfedje az osztályellentéteket, és meghatározza saját álláspontját ezzel kapcsolatban.* A marxi politikai gazdaságtan végső soron az osztályharcról szól — mondotta ugyanaz az Engels, akinek a művét itt Schmidt úr „kommentálja"; ennek a műnek majdnem

[1] *Konrad Schmidt.* Rückblick. Lásd ugyanott.

minden oldalán olvashatunk a kapitalista társadalom *osztályellentéteiről*, a *proletárforradalomról* stb. De Schmidt úr erre egyetlen szót sem veszteget, hiszen ő nem materialista, nem marxista, hanem „objektivista". Lenin már több évtizeddel ezelőtt kifejtette Schmidt úr barátja: Sztruve elleni nyilatkozatában, hogy ez mit jelent. Ezt az igen fontos megállapítást az olvasó valószínűleg ismeri, de mégis szeretnénk újból emlékezetébe idézni:

„Így — objektivista beszél, nem pedig marxista (materialista) . . . — mondja Lenin Sztruvéról. —

Az objektivista a mindenkori történelmi folyamat szükségszerűségéről beszél; a materialista pontosan megállapítja, hogy milyen társadalmi-gazdasági alakulatról van szó, és milyen ellentmondásos viszonyok következnek belőle. Az objektivista, amikor azt bizonyítja, hogy a tények valamely adott sorrendje szükségszerű, mindig annak a kockázatnak teszi ki magát, hogy e tények védelmezőjének álláspontjára csúszik le; a materialista feltárja az osztályellentéteket és ezzel leszögezi álláspontját. Az objektivista «leküzdhetetlen történelmi tendenciákról» beszél; a materialista arról az osztályról beszél, amely az adott gazdasági rendszert «vezeti», és amely a többi osztály ellenállásának bizonyos formáit létrehozza. A materialista tehát egyrészt következetesebb az objektivistánál, és mélyebben, teljesebben érvényesíti objektivizmusát. Nem szorítkozik arra, hogy rámutat a folyamat szükségszerűségére, hanem megmagyarázza, hogy melyik társadalmi-gazdasági alakulat képezi ennek a folyamatnak a tartalmát, *melyik az az osztály*, amely ezt a szükségszerűséget meghatározza. A szóban forgó esetben pl. a materialista nem érte volna be annak a megállapításával, hogy «leküzdhetetlen történelmi tendenciák» vannak, hanem rámutatott volna bizonyos osztályok létezésére, amelyek a fennálló viszonyok tartalmát meghatározzák, és kizárnak minden olyan megoldást, amely nem maguknak a termelőknek akcióit követi. Másrészt a materializmus, hogy úgy mondjuk, magában foglalja a pártosságot, amely arra kötelez, hogy az események minden megítélésénél közvetlenül és nyíltan egy bizonyos

meghatározott társadalmi csoport álláspontjára helyezkedjünk"[1].

Ez leplezi le a lényegét mindannak a fecsegésnek, mely a dialektikát csupán „módszeres-szisztematikus" gondolkodásnak tekinti. Konrad Schmidt úr hajlandó elfogadni a dialektikát, de csak akkor, ha meg van fosztva forradalmi tartalmától.

„A korabeli természettudományok eredményeinek a dialektikus módszer megvilágításában történő kifejtése, amelyre törekszik [Engels — *R. L.*], láthatóan messze túlmegy az arra való utaláson, hogy «a mennyiség minőségbe csap át», úgyszintén a «tagadás tagadásán», s mint Marx a szociológia területén, ő az egzakt természettudományok terén akar az itt fennálló összefüggések teljességének módszeres-szisztematikus kifejtéséig felemelkedni.

A kifejtésnek ezt a módját azonban *sokkal egyszerűbb és találóbb lenne «módszeres-szisztematikusnak» mint «dialektikusnak» nevezni*, minthogy ez a szó, amely emlékeztet Hegel konstrukcióira, sok homályos mellékjelentést tartalmaz, és ezért igen jogos ellenkezési tendenciákat vált ki"[2]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Ilyen körülmények között nagyon is érthető, hogy a mai Kautsky, aki annak idején harcolt Bernstein és követői ellen (noha akkor sem tudta, vagy nem is akarta megvédeni a dialektikus materializmust az újkantistákkal szemben), nyíltan átállt a dialektika kérdésében csakúgy, mint más kérdésekben a revizionisták oldalára. A marxi dialektikának Kautsky által megfogalmazott meghatározása majdnem szóról szóra megegyezik azzal, amit Konrad Schmidt mond. Kettőjük között csupán annyi a különbség, hogy Kautskynál erősen érződik a spenceri agnoszticizmus hatása is.

A dialektikus módszer Kautskynál „genetikus módszer". Erről a következő bölcsességet nyilatkoztatja ki:

„Akik azt gondolják, hogy a jelenség genetikus magyarázata segítségével nem lehet a jelenség igaz voltát bizonyítani,

[1] *Lenin* Művei. 1. köt. Szikra 1951. 423—424. old.
[2] *Konrad Schmidt.* Rückblick. Lásd ugyanott, XXVIII. old.

úgy látszik azt hiszik, hogy lehetséges ilyen magyarázatot adni anélkül, hogy magát a tárgyat megvizsgálnánk, vagyis anélkül, hogy összefüggéseit — amennyire lehetséges — kikutatnánk. Mintha nem éppen ezt követelné meg teljes egészében a genetikus módszer s annak különféle alkalmazási módjai"[1].

Miután Kautsky így „megcáfolta" a szkepticizmust, a világ megismerhetőségét illetően maga kezd szkepticizmust prédikálni a következőképpen:

„Minél átfogóbb az összefüggések láncolata, amellyel valamely tárgyat, eszmét, folyamatot, összefüggést egybekapcsolunk, annál világosabban ismerjük meg a vizsgálat tárgyát. A tudományos eszmény az összes jelenségek univerzális összefüggésének feltárását jelenti. Ezzel jutnánk el az abszolút igazsághoz. De ennek a célnak az elérésére még csak nem is gondolhatunk. *Sőt, még azt sem mondhatjuk, hogy a tudomány fejlődésével közelebb jutunk ehhez a célhoz. A végtelenben ugyanis nincs közeledés a véghez.* Ahol egy problémát sikerül megoldanunk, ott ebből rendszerint új problémák fakadnak, melyeket addig nem láttunk"[2]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Ez ismét az az „objektív" mezben jelentkező álláspont, amelyet fentebb Konrad Schmidtnél ismertünk meg. Kétségtelenül igaz, hogy „objektíven", vagyis az adott esetben teljesen elvonatkoztatva attól, hogy minden megismerés *emberi* megismerés, a világmindenség *összes* jelenségeinek univerzális összefüggését nem vagyunk képesek felfogni.

„Az ember nem képes az *egész* természetet teljesen, «közvetlen totalitásában» átfogni = visszatükrözni = lemásolni, csak *örökké* közeledhet hozzá, absztrakciókat, fogalmakat, törvényeket, tudományos világképet stb. stb. alkotva"[3].

Amikor Kautsky a megismerés végtelenségére támaszkodva kétségbevonja azt, hogy az emberi megismerés igenis képes az *abszolút igazság* megismerésére, s örökké közeledik az *abszolút*

[1] *Karl Kautsky.* Die materialistische Geschichtsauffassung. (A materialista történelemfelfogás.) I. köt. 2. kiad. Berlin 1929. 26—27. old.
[2] Ugyanott, I. köt. 27. old.
[3] *Lenin.* Filozófiai füzetek. 158. old.

igazság megismeréséhez — ezzel a saját „igazsága" a leglaposabb szkepticizmussá, a leglaposabb közhely konstatálásává válik.

„A *geocentrikus* álláspont — mondja Engels — a csillagászatban korlátolt és jogosan küszöbölték ki. De ahogyan tovább haladunk a kutatásban, egyre inkább jogaiba lép ... Számunkra csak geocentrikus fizika, kémia, biológia, meteorológia stb. lehetséges, s ezek a tudományok mit sem veszítenek azzal a kijelentéssel, hogy csak a Földre érvényesek és ezért csak viszonylagosak. Ha ezt komolyan vennők, és csakugyan egy centrum nélküli tudományt kívánnánk, akkor *minden* tudományt megbénítanánk. [Elég] azt tudnunk, hogy azonos körülmények között mindenütt ugyanaz [megy végbe ...]"[1].

Az olvasó láthatja, Kautsky az, aki az Engels által itt megrótt eljárást ismét „komolyan" veszi: Kautsky az utóbbi időben különben is rendkívül „komoly" emberré vált. Ami pedig a kérdés másik oldalát, vagyis a megismerés végtelenségét illeti, Engels ismét nem elégszik meg azzal, hogy ezt a végtelent csak konstatálja, és ne vonjon le ebből a tényből az emberi megismerésre vonatkozó pozitív következtetéseket. Ugyanebben a munkájában Engels a következőket írja:

„A végtelen megismerését tehát a nehézségek kettős sánca veszi körül, és ez a megismerés, természetének megfelelően, csak végtelen aszimptotikus haladás formájában mehet végbe. *De ez nekünk teljesen elég ahhoz, hogy kimondhassuk: a végtelen éppúgy megismerhető, mint megismerhetetlen, többre pedig nincs szükségünk*"[2]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Engels itt példát mutat arra, hogyan kell e kérdést *valóban* dialektikusan kezelni, ellentétben a Kautsky-féle lapos, „genetikus" módszerrel. Engels úgy fogja fel az abszolút igazság megismerését, mint „aszimptotikus haladást", vagyis mint olyat, amely *mindjobban közeledik az abszolút igazsághoz, anélkül hogy azt valaha is elérné.* Kautskynak az a bölcs megállapítása, hogy a végtelenben nincs a véghez való közeledés, nem egyéb mint *szofizmus.* Helyesebben, az adott esetben szofizmussá válik,

[1] *Engels.* A természet dialektikája. 249. old.
[2] Ugyanott, 244. old.

minthogy figyelmen kívül hagyja a „geocentrikus" álláspont szükségességét. De ezáltal „minden tudományt megbénít" ez az *agnoszticizmusba való lesüllyedés.* Másrészt Engels dialektikus álláspontjából kiindulva arra a rendkívül *fontos* tényre következtet, hogy a végtelen éppúgy megismerhető, mint megismerhetetlen, s ezzel ismét igazi példát mutat a dialektikára, szemben Kautsky lapos, „genetikus" fejtegetéseivel. Kautsky ugyanis beéri a végtelen *megismerhetetlenségének* hangsúlyozásával. Engels két fronton harcol: a *metafizika* ellen, amely „végső", „örök" igazságokra törekszik, és az *agnoszticizmus* ellen, amely azzal az ürüggyel, hogy *az* abszolút igazság megismerhetetlen, *mindennemű* abszolút igazság megismerését tagadja, és csak relatív igazságokat fogad el. Kautsky viszont az agnoszticizmus malmára hajtja a vizet. (Az olvasó bizonyára emlékszik arra a részre, melyet már korábban, a 243. oldalon idéztünk, s ahol még leplezetlenebbül nyilvánult meg Kautsky agnoszticizmusa.) Hallgassuk meg, mit mond Lenin:

„Az emberi gondolkodás tehát természeténél fogva fel tudja tárni és *fel is tárja előttünk* az abszolút igazságot, mely viszonylagos igazságok összegéből tevődik össze. Az abszolút igazságnak ez az összege a tudomány minden fejlődési fokán, újabb szemecskékkel gyarapszik..."[1] (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Majd valamivel lejjebb így folytatja:

„A mai materializmus, vagyis a marxizmus szempontjából csak az objektív, abszolút igazsághoz közeledő ismereteinknek vannak történelmileg feltételes *határai*, de az objektív, abszolút igazság létezése *feltétlen*, s feltétlen az, hogy közeledünk hozzá"[2].

Kautsky, miután a dialektikát „genetikus" módszerré sekélyesítette, hozzálát a „következtetések" levonásához:

„Szükséges azonban — mondja Kautsky a fentebb idézett rész folytatásában —, hogy legalábbis törekedjünk arra, hogy

[1] *Lenin* Művei. 14. köt. 133. old.
[2] Ugyanott, 134. old.

mindazokat az összefüggéseket, amelyeket felismertünk, az összefüggések ellentmondás nélküli teljességévé tegyük... Minden kutatónak arra kell törekednie, hogy minél szélesebb látókörre tegyen szert. A birtokában lévő egész tudást minden esetben univerzális összefüggésbe kell hoznia, s ennek az összefüggésnek olyannak kell lennie, hogy egyesíthető legyen az egyéb tudományokban fennálló összefüggések teljességével. Ez az a módszer, amely alapját képezte annak, amit Marx és Engels dialektikának nevezett..."[1]

Kautskynál tehát a dialektika újból „módszeres-szisztematikus egyetemes összefüggéssé" redukálódik. Csak össze kell hasonlítanunk ezt a gyermeteg fecsegést, amely elcsépelt közhelyeket igyekszik Marx és Engels dialektikus módszereként feltüntetni, azokkal a követelményekkel, amelyeket maga Engels az „Anti-Dühring" második kiadásához írt előszavában a természetbúvárokkal szemben felállít, s mindjárt feltárul az a mély szakadék, amely a Kautsky-féle „genetikus" kuruzslást Marx és Engels *igazi* dialektikájától elválasztja.

Az, amit eddig megtudtunk arról, hogy mit értenek a szociáldemokraták a dialektikus módszer „elismerésén", már ízelítőt adhat nekünk, hogy milyen is ez az „elismerés", és mi ennek a lényege. Mivel a megváltozott körülmények miatt már nem tarthatnak ki továbbra is a dialektika merev elutasítása mellett, tehát belülről vájják ki, közhellyé sekélyesítik, kiherélik *a lényegét: a forradalmi tartalmát.*

2. *A dialektika és az ismeretelmélet egysége*

Az olvasó meggyőződhetett arról, milyen otromba eszközökkel hajtják végre ezt a feladatot a Schmidtek és a Kautskyk. De ezzel már senkit sem lehet lépre csalni. A korszak körülményei „fölényesebb" eszközöket követelnek. Ki tudná ezeket rendelkezésre bocsátani, ha nem a mi régi ismerőseink: Max Adler, A. Kranold és S. Marck filozófiai triumvirátusa? Ez a szentháromság — noha egyes részletkérdésekben van is köztük „nézeteltérés" — céljában teljesen egységes. Ez a cél: a materialista

[1] *Karl Kautsky.* Die materialistische Geschichtsauffassung. I. köt. 27. old.

dialektika meghamisítása és felcserélése az idealista metafizika leglaposabb és legzavarosabb formájával; ennek érdekében e triumvirátus *vezérmotívumul* új jelszót tűzött zászlajára: „Sem Kant *vagy* Marx, sem Kant *és* Marx, hanem Kant Marx*ban*." És nemcsak *Marxban*, hanem *Hegelben* is:

„Meglehet, hogy Hegel dialektikája — állapítja meg A. Kranold, aki az említett jelszó szülőatyja volt — célzatának alapvető beállítottságában különbözik a kriticizmustól, de belső természetét tekintve maga is kriticizmusra vezet, és Marx személyében egyesül vele"[1].

A hegeli dialektika „belső természetével" M. Adler szintén egyetért. Noha — a német költő szavai szerint — teremtett lélek nem hatolhat be a természet belsejébe, ámde az újkantisták „lelke" nem teremtett, és mint ilyen, rendkívüli képességekkel van megáldva. Ez a lélek mindenütt felfedezi Marxnak és Hegelnek „igazi, belső természetét", mely önmaguk előtt is rejtve maradt. S mindenünnen kivigyorog a kantizmus, mint a középkori misztériumokban a virágzó szűz arca mögül a halálfej. Igaz, hogy Hegel — Lenin kifejezésével élve — egyetlen elődjét sem „intézte el" olyan alaposan, mint éppen Kantot. De ez nyilván Hegelnél is éppen úgy csak „félreértés" volt, mint Engelsnél.

Jóllehet a Kant utáni egész filozófiai fejlődés értelme a kanti „ismeretkritikai" álláspont leküzdésében állott; ez az egész fejlődés azonban, és vele együtt a Kant utáni egész klasszikus német filozófia Fichtétől Hegelig ismét csak „félreértésnek" bizonyul, amint ezt a szociáldemokrácia egy másik szakfilozófusa, az elhúnyt Karl Vorländer kifejti:

„Persze — írta Vorländer —, Hegelnek ezen érdemével szemben van egy sajnálatos fogyatékossága, mely talán össze is függ ezzel az érdemével. Hiányzik filozófiájából a vizsgálódó önelemzés, amelynek minden mélyenjáró filozófiát meg kell előznie, hiányzik az *ismeretkritika*, amelyet pedig Kant már megalapozott, de romantikus követői — Fichte, Schelling, Hegel gőgösen megtagadtak. Hegel és vele együtt

[1] *A. Kranold.* Die Persönlichkeit im Sozialismus. 164. old.

az összes hegelisták, sőt, Marx és Engels is, rossz ismeretkritikusok [! — *R. L.*]. Ezt mindenki — és nemcsak ellenfél, hanem barát is — észrevette, mindenki, aki *filozófiai* oldalról közeledett hozzájuk, kezdve Joseph Dietzgentől egészen Max Adlerig és Otto Bauerig; igyekeztek is ezt a fogyatékosságot kiküszöbölni, felhasználván a marxizmusban rejlő kimondott és ki nem mondott ismeretkritikai mozzanatokat"[1].

Hegel legnagyobb erősségét „sajnálatos fogyatékossággá" minősítik át, és a legalaposabb filozófusok egyikének megalapozatlanságot vetnek a szemére. Lenin a hegeli filozófia *alapvető jellemvonásaként* éppen azt hangsúlyozza, hogy abban (akár a marxizmusban) a dialektika, az ismeretelmélet és a logika egybeesik. És ha Hegelnél nincs is „ismeret*kritika*", de van ismeret*elmélet*. Csakhogy ez az ismeretelmélet nem a *kanti* ismeret*kritika*, amelyet viszont Hegel alapvetően megcáfolt és elvetett.

A kanti „ismeretkritika" (innen ered a kriticizmus, illetve a kritikai idealizmus kifejezés) a legszorosabban összefügg Kantnak a filozófia fő kérdésében, a gondolkodás és a lét viszonyának kérdésében elfoglalt felemás álláspontjával. Kant egyrészt nem tudta magát elhatározni, hogy nyíltan tagadja a külső világ létezését, mint Berkeley, vagy kételkedjen benne, mint Hume. Másrészt arra sem szánta rá magát, hogy levonja ebből a szükségszerű konzekvenciákat, hogy következetesen a materialista álláspontra helyezkedjen és elismerje a külső világ megismerhetőségét, aminek *materialista ismeretelmélethez* kellett volna vezetnie. A kerülő utat választotta, amely azonban tévútnak bizonyul. Kant, minthogy nem tudta és nem akarta *idealisztikusan* magyarázni a külső világ létezését (ahogy ezt előtte Berkeley és utána Hegel tette), de viszont nem tudta és nem akarta elismerni, hogy a szellem az anyagból származik, és *összes* ismereteink a *tapasztalásból* (e szó materialista jelentésében), hanem *radikálisan szétválasztotta* a megismerést és a külső világot, amelyet „abszolút túlvilágnak"[2] tekintett (Hegel).

[1] *K. Vorländer.* Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus. Berlin 1920. 100—101. old.
[2] *Lenin.* Filozófiai füzetek. 182. old.

A külső világot a megismerés kompetenciáján kívül hagyta, a megismerést kizárólag *formaként* fogta fel, mely csak „használatra" való „eszköz", fogalmainkat pedig — ismét Hegel szavaival élve — úgy fogta fel, hogy azok „formák, melyek csak *rajta* vannak a tartalmon, de nem maguk a tartalom"[1]. Azután ezt az *„eszközt" eredetétől és használatától teljesen elszakítva és elválasztva,* mint egyszer s mindenkorra „adottat" vizsgálta, tekintet nélkül arra, hogy az emberi tudat, mint minden munkaeszköz, anyagi eredete szerint meghatározott és használata által formált, akár a munkás munkaeszköze, amelyet az általa megmunkált anyag alakít, differenciál és fejleszt. Egy szóval „Kantnál az «Én» üres forma («önmagából való szívás»), a megismerési folyamat konkrét elemzése nélkül"[2]. Kant a megismerést úgy fogta fel, hogy az *szétválasztja* a szubjektumot az objektumtól, a megismerőt a megismerendőtől.

„Ez a filozófia [a «kritikai filozófia» — *R. L.*] úgy képzeli el a «három terminus» (mi, a gondolkodás, a dolgok) közötti viszonyt, hogy mi «középen» állunk a dolgok és a gondolkodás között, hogy ez a közép «elzár» (abschliesst) minket, «ahelyett, hogy egyesítene» (zusammenschliessen)"[3].

Lenin ezt így kommentálja:

„A bizonyítás lényege szerintem: 1) Kantnál a megismerés szétválasztja (elkülöníti) a természetet és az embert; a valóságban egyesíti őket; 2) Kantnál a *magában*való dolog *«üres absztrakciója»* helyettesíti a dolgokról való, egyre mélyebbre hatoló tudásunk eleven menetét, mozgását"[4].

Röviden, Kant „korlátozni" akarta a „tudást", hogy „helyet kapjon a hit számára", vagyis korlátok közé szorította saját materializmusát, hogy megmentse az idealizmust. Hogy Kant mennyire alaposan leszűkítette materializmusát, az köztudomású: semmi sem maradt meg belőle a külső világnak puszta, és távolról sem mindvégig következetes elismerésén kívül. Egyes

[1] *Lenin.* Filozófiai füzetek. 68. old.
[2] Ugyanott, 180. old.
[3] Ugyanott, 67. old.
[4] Ugyanott.

élesebb tekintetű kortársai azonnal leleplezték a kanti „ismeretkritika" egész tarthatatlanságát, mindazokkal a hibáival együtt, melyek következetlen, felemás eredetéből következnek: rámutattak arra, hogy vagy a külső világ elismerése áll kiáltó ellentmondásban Kant összes egyéb feltételezéseivel (mert ha a külső világ létezése megismerhető, akkor minden egyéb is megismerhető a külső világból), vagy pedig az egyéb feltételezések kizárják a külső világ elismerését (mert ha a külső világ megismerhetetlen, akkor a létezése sem ismerhető meg). Kant különválasztotta a lényeget a jelenségtől, és a megismerést a lényeg megismerése helyett a jelenség megismerésévé degradálta. Kant a „világ egész gazdagságát belezárta a «látszatba»", s egyben „tagadta a «látszat» objektivitását" (Hegel). Ezzel a világot látszattá, a megismerést látszatmegismeréssé degradálta, mert a *jelenségtől* egy lépés sincs a *látszatig* vagy Berkeley szubjektív idealizmusáig. Ez vitathatatlan, még akkor is, ha Kant és valamennyi későbbi követője (köztük, mint láttuk, Max Adler is) felháborodva tiltakoztak az ellen, hogy álláspontjuk logikus következménye a szolipszizmus.

Ezért a Kant utáni német gondolkodók igyekeztek is megszabadulni a kanti álláspont ellentmondásaitól: Fichte elvetette a kanti magábanvaló dolgot, vagyis a külvilág objektív létezésének elismerését, és Kantot a magábanvaló miatt „háromnegyed-fejűnek", vagyis negyedrészt materialistának, háromnegyed részt idealistának nevezte. Ezzel Fichte a *szubjektív idealizmus*, a nyílt szolipszizmus útját választotta. Hegel viszont az *objektív idealizmus* útján haladt.

„A következetesebben keresztülvitt transzcendentális idealizmus — mondja Hegel — felismerte a kritikai filozófia által még meghagyott *magábanvaló dolog* kísértetének, ennek az elvont, minden tartalmától megfosztott árnyéknak a semmisségét, és annak teljes megsemmisítését tűzte ki célul. Ez a filozófia (Fichte?) hozzáfogott ahhoz is, hogy az ész meghatározásait magából az észből vezesse le. De ez a kísérlet szubjektív iránya következtében befejezetlen maradt"[1].

Ezek szerint *éppen a kanti ismeretkritika szembeszökő, meg-*

[1] *Lenin.* Filozófiai füzetek. 71. old.

oldhatatlan ellentmondásai voltak — ismeretelméleti szempontból — a filozófia fejlődésének mozgatóerői egészen Hegelig (eltekintve természetesen a társadalmi okoktól). Ily módon a Kant utáni filozófusok eltávolodása Kant „képtelen" ismeretkritikai álláspontjától semmiképpen sem „sajnálatos fogyatékosság", mely Fichte és Hegel „romanticizmusának" rovására írandó, hanem *szükségszerű produktuma* a *Kant utáni filozófiai fejlődésnek, amelyet — nem is utolsósorban — éppen a kanti „kritikai" álláspont tarthatatlansága hajtott előre. Ez a fejlődés tudományos szempontból egyszer és mindenkorra felszámolta ezt az álláspontot* az egész ismeret*kritikával* együtt, és — ha társadalmi okok nem játszottak volna közre — semmiféle kísérlettel sem lehetett volna életre kelteni. Ezért Hegelnek — a Marx előtti Németország filozófiai fejlődése csúcsának — egyáltalán nem fogyatékossága, hanem a legnagyobb érdeme, hogy a leghatározottabban elfordult a kanti állásponttól, és nem rekedt meg, mint Fichte, a szubjektív idealizmusban, hanem előre jutott az objektív idealizmusig, amely végül is csupán „módszerében és tartalmában idealista módon a feje tetejére állított materializmus"[1]. Emellett természetesen csak üres fecsegés, hogy Hegelnél nincs ismeretelmélet.

Éppen ellenkezőleg: azt, amit idealista álláspontról ezen a téren nyújtani lehetett, azt Hegel zseniálisan megvalósította; Hegel rendszere a legmagasabb fejlődési fok, amelyet az idealizmus elérhetett. Amikor pedig ez a rendszer csődöt mondott, akkor ez az *egész idealizmus* csődjét, s ugyanakkor a materializmus diadalát jelentette. A materializmushoz való visszatérést, mint ismeretes, a legfelsőbb síkon és a legkövetkezetesebb formában Feuerbachon keresztül Marx és Engels hajtotta végre.

Engels is hangsúlyozza, hogy Hegel álláspontjának leszögezése óta az ismeretelmélet már nem az, ami Kantnál volt, vagyis már nem agnosztikus „kritikai" megismerés, nem a világ megismerhetőségének tagadása. Engels a következőket mondja:

„Hegelnél pl. magától értetődik a kérdés igenlése [nevezetesen: a világ megismerhetősége — *R. L.*]; hiszen az, amit a

[1] *Marx—Engels.* Válogatott művek. 2. köt. 367. old.

való világban megismerünk, éppen a világ gondolati tartalma, az, ami a világot az abszolút eszme fokozatos megvalósulásává teszi... és magától érthető, hogy a gondolkodás képes oly tartalmat megismerni, amely már eleve gondolattartalom"[1].

Marxnál és Engelsnél szintén magától értetődik a pozitív válasz az ismeretelmélet alapvető kérdésére, a világ megismerhetőségének kérdésére; ők nem voltak sem jó, sem pedig rossz „ismeretkritikusok", mert teljes egészében elvetették a kanti ismeretkritikát, ezzel szemben megvolt a saját *materialista ismeretelméletük.*

A gondolkodás és a tudat „az emberi agy termékei", „maga az ember a természetnek egy terméke, amely környezetében és környezetével együtt fejlődött; amikor is aztán magától értetődik, hogy az emberi agy termékei, amelyek végső fokon maguk is a természet termékei, a többi természeti összefüggésnek nem ellentmondanak, hanem megfelelnek". És ezért nem különös, hanem egészen természetes, hogy „tudat és természet, gondolkodás és lét, gondolkodási törvények és természettörvények olyannyira összehangzanak"[2].

Így tehát nemcsak az az állítás mesebeszéd, hogy Hegelnél nincs ismeretelmélet, hanem éppúgy kitalálás az is, hogy Marxnak és Engelsnek sincs ilyen elmélete. Ami azonban ebből az egész mellébeszélésből valóban igaz, az nem más, mint önkéntelen beismerése annak, hogy sem Hegelnél, sem Marxnál nyoma sincs a *kanti „ismeretkritikának"*, bármit is fecsegnek a hegeli illetve marxi állítólagos kriticista „belső természetről". Sőt, ellenkezőleg, Hegel ismeretelmélete egész szellemében szemben áll Kant ismeret*kritikájával*, Marx ismeretelmélete pedig annak egyenes ellentéte, s a hegeli filozófia *jelentős mértékben éppen az ismeretkritika elleni harcban fejlődött ki.*

Egyébként ezt maga Adler is elismeri, s ezzel újból megcáfolja nagyra becsült kollégáit, csakúgy mint önmagát:

---

[1] *Marx—Engels.* Válogatott művek. 2. köt. 365., 366. old.
[2] *Engels.* Anti-Dühring. 37. old.

„Hegelnek — írja Adler — semmi oka sem volt, hogy a dialektikának ezt a két jelentését [vagyis a dialektikát mint metafizikát és a dialektikát mint módszert — *R. L.*] egymástól megkülönböztesse, mert nála a gondolkodás és a lét egybeesett, s ugyanakkor számára a dialektika mint módszer az az út, amely magának a létnek a fejlődésére vezetett. Hiszen Hegelnél a lét csupán a tudat fenomenológiája.

A dialektika félreértésében döntő jelentőségűvé vált, hogy Marxnak és Engelsnek sem volt semmi oka erre a megkülönböztetésre, mert hiszen pozitív realizmusukból kiindulva hasonló, csak éppen tárgyilag fordított ismeretelméleti azonossághoz jutottak el, mint Hegel . . . Számukra a világ teljesen egységes létösszefüggésnek tűnt, melyben a gondolkodás ennek a létnek csak egy része, tehát teljes mértékben e lét által és e lét törvényszerűsége által meghatározott, s csak arra való, hogy ezt a törvényszerűséget felismerje és alkalmazza. Így tehát érthető, miért mondhatta Engels, hogy a dialektikus gondolkodás törvényeinek tudatossá válása útján eljutunk magának a természet törvényszerűségének a megismeréséhez. Mert a dialektika a gondolkodásban Engelsnél nem volt egyéb, mint «a külső világ dialektikus mozgásának tudatos tükröződése», s így a gondolkodásban, amely a természet egészének egy része, végül is ugyanannak kell végbemennie, mint az egészben"[1].

Ugyan miről van itt szó, ha nem Hegel és Marx *ismeretelméletéről?* Marx álláspontját Marx maga is „az ismeretelméleti azonosság" álláspontjaként jelöli meg[2]. De minket most nem az érdekel elsősorban, hogy Adler itt elismeri a marxizmus ismeretelméletét, sokkal inkább az, hogy elismeri a *dialektika és az ismeretelmélet azonosságát a marxizmusban* (éppen úgy, mint Hegelnél).

Ez az azonosság, mint már mondottuk, Hegelnél is és a marxizmusban is magától értetődő. Mert a dialektika

[1] *Max Adler.* Marxistische Probleme. 78—79. old.

[2] Ez persze nem gátolja Adlert abban, hogy egy másik helyen kerek perec ne tagadja, hogy a marxi dialektika egyidejűleg ismeretelmélet is. (Lásd Marxistische Probleme. 37. old.) De mi már hozzászoktunk ahhoz, hogy ennél az írónál léptenyomon találkozunk egymásnak homlokegyenest ellentmondó megállapításokkal!

„a külső világ és az emberi gondolkodás mozgásának általános törvényeiről szóló tudományra korlátozódott — a törvényeknek két sorára, melyek a dolgok lényegét illetően azonosak, de kifejezésük tekintetében... különböznek egymástól"[1].

Éppen ez tette Hegel számára lehetővé, hogy ábrázolja idealisztikus formában a világ valóságos mozgástörvényeit.

„Hegel zseniálisan *kitalálta* — írja Lenin —, hogy a fogalmak dialektikájában a dolgok (a jelenségek, a világ, a *természet)* dialektikája van"[2].

A törvények két sorának azonossága alkalmat adott Hegelnek a természet „idealizálására". Marx a hegeli dialektikát fejéről a talpára állította, materialista értelmezést adott neki, amivel azonban mit sem változtatott a külső természet és az emberi gondolkodás mozgástörvényei azonosságán, vagyis a dialektika és az ismeretelmélet azonosságán. Éppen ellenkezőleg: Marx és Engels voltak az elsők, akik ennek az azonosságnak igazán tudományos indokolását adták. Még Max Adler „fölényes eszközei" sem képesek letagadni azt a tényt, hogy „Marxnak és Engelsnek sem volt semmi oka erre a megkülönböztetésre", vagyis, hogy különbséget tegyenek „a dialektika mint *módszer* és a dialektika mint a *lét lényegéről* szóló tudomány" között, amely utóbbit Adler előszeretettel metafizikának nevezi. És ugyanúgy, ahogyan a világ objektív dialektikáját metafizikának nevezi, azt állítja Marx és Engels materialista álláspontjáról — amely feltétlenül elismeri ezt az objektív dialektikát, és tudatosan teszi meg ismeretelmélete alapjává —, hogy „pozitivista realizmus". Mindezek mögött azonban nagyon is világosan érezhető a tehetetlen düh, hogy semmiféle „fölényes eszközzel" sem sikerül Marxból és Engelsből kantistát, s a marxi, materialista ismeretelméletből kantista ismeretkritikát csinálni...

Ha még Max Adler is — jóllehet fogcsikorgatva és állandóan szitkozódva a „metafizika", a „pozitív realizmus", a „materializmushoz közel álló út" stb. miatt — kénytelen elismerni, hogy Marxnak és Engelsnek mint materialistáknak materialista

[1] *Marx—Engels.* Válogatott művek. 2. köt. 382., 383. old.
[2] *Lenin.* Filozófiai füzetek. 172. old.

ismeretelméletük volt, és hogy az ismeretelmélet kérdésében az azonosság álláspontján álltak, akkor miért vált mindez „a dialektika félreértésében döntő jelentőségűvé"? Miben is állhat vajon ez a félreértés? Talán abban, hogy — Marxszal és Engelsszel egyetértésben — *elismerik* a dialektika és az ismeretelmélet azonosságát, vagyis a dialektikának mint a lét általános törvényeiről szóló tudománynak az azonosságát, vagy pedig abban, hogy *Marxszal és Engelsszel ellentétben* tagadják ezt az azonosságot, s a *dialektikát csak mint módszert hajlandók elismerni, a lét dialektikájának elismerését pedig „metafizikának" csúfolják?* Kétségtelen, hogy a félreértés az utóbbiban van, *ha ugyan a tudatos hamisítást félreértésnek lehet nevezni!*

3. A dialektika mint tudomány és mint módszer

A marxi dialektika módszerré való redukálását a szociáldemokraták „a dialektika kritikai átalakításának" nevezik[1]. Vitán felül áll, hogy a marxi dialektikának óriási „átalakításra" van szüksége, ha kriticista vagyis kanti arculatot akarnak neki adni. Ez az „átalakítás" azonban csak *eltorzítás*, mint ahogy általában a „neomarxizmus" kifejezés[2], amellyel a szociáldemokraták olvasóikat szédítik, csak a valódi marxizmus eltorzításának kendőzése. De ahogy a burzsoázia nem hajlandó Hegelt meghamisítás nélkül elismerni, s a polgári újhegelizmus is csak felhígítva és tönkrejavítva fogadja el a hegeli dialektikát, ugyanúgy a szociáldemokraták sem járhatnak el másként: náluk „a marxi dialektika újhegelista értelmezése" nemcsak Marx, hanem Hegel „kantizálását" is jelenti. Példaként már említettük A. Kranoldot. A „vezércsillag" azonban itt sem más mint Max Adler.

„Ő volt az [Max Adler — *R. L.*] — írja S. Marck —, aki kidolgozta azt a felfogást, amely a marxi dialektikát távolabb viszi Hegeltől és közelebb hozza Kanthoz, s amely természetesen magát Hegelt is kevésbé metafizikusnak, és sokkal inkább kriticistának akarja értelmezni"[3].

[1] *S. Marck.* Neuhegelsche Auffassung der marxistischen Dialektik. (A marxi dialektika újhegelista felfogása.) Lásd Die Gesellschaft, 1924. 6. szám. 574. old.
[2] Ugyanott, 573. old.
[3] Ugyanott.

A szociáldemokraták „újhegelizmusa" egyszerűen az újkantizmus felmelegített tálalásának bizonyul. De az újkantista azt a látszatot szeretné kelteni, hogy ő antimetafizikus. Tetejébe nemcsak a hegeli filozófiát tekinti metafizikának, hanem Marx filozófiáját is, nemcsak Hegel idealizmusát, hanem Marx és Engels materializmusát is. Minthogy a kanti szkepticizmus a külső világ megismerhetetlenségét vallja, az újkantisták metafizikának tekintenek minden olyan megállapítást, amely a reális valóságra vonatkozik, amely azzal az igénnyel lép fel, hogy nemcsak a jelenségekről, hanem a dolgok lényegéről is megismerést nyújt. Hogy emögött csupán a materializmus határozott visszautasítása, s egyidejűleg az idealizmus „szemérmes" elismerése rejlik, azt mindennél jobban bizonyítja A. Riehlnek, az ismert újkantistának a kijelentése: „A kriticizmus igenli a metafizikait, de tagadja a metafizikát"! Hogy mit jelent a metafizikának ez a „tagadása", azt már az öreg Kant is megmutatta, amikor minden erejével védelmezte az istent, a lélek halhatatlanságát, az akarat szabadságát, s megmutatják ma, mint láttuk, a szociáldemokraták: A. Kranold, Max Adler és a többiek, akik ugyancsak teljes erővel védelmezik az istent, a vallást stb. Metafizikaellenességük nyilvánvaló hazugság, hiszen *ők csak a materialista „metafizikával" állnak ellenségesen szemben.*

Riehl fenti kijelentését variálja S. Marck — az olvasó emlékszik, hogy Marck mily nagy mestere a variálásnak (lásd 280. old.) —, mégpedig a következőképpen: *a kriticizmus igenli a dialektikusat, de tagadja a dialektikát*[1]. Köszönjük az őszinteséget! Itt azonban pontosan ellenkezőképp áll a dolog, mint a metafizikánál. Ott csak azért tagadták a metafizikát, hogy később teljes egészében elismerjék. Itt viszont azért „ismerik el" a dialektikusat, hogy aztán *kitekerjék a nyakát a dialektikának.* Hiszen az első, amit Marck a dialektikus „elismerésével" összefüggésben követel, az *a dialektikus módszerek sokfélesége*! Ezt a legelkoptatottabb *eklekticizmust* nevezik tehát ők a dialektikus „elismerésének"!

Hogy a dialektikát a szociáldemokrata filiszterek ízlésének

[1] *S. Marck.* Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. (A dialektika a jelenkor filozófiájában.) II. féiköt. 89. old.

megfelelően tálalják, különböző „fölényes" és kevésbé „fölényes" eszközöket alkalmaznak. Kezdjük a számunkra már oly jól ismert Max Adler „fölényes" eszközeivel.

Amint már láttuk, Adler helyrehozza azt, amit Marx és Engels „elmulasztott", és „különbséget" tesz egyrészt a dialektika mint a lét tudománya, másrészt a dialektika mint módszer között. Az elsőt mint metafizikát elveti, a másodikat pedig *antagonizmusnak** nevezi. Ezt valószínűleg azért teszi, hogy elkerülje a „félreértéseket", és elhárítsa magáról azt a gyanút, mintha valóban dialektikus lenne.

„Jelöljük a dialektikának ezt a két jelentését — írja Adler — . . . külön névvel; hívjuk a módszert, vagyis a gondolkodásnak a maga tartalmi folyamatában megnyilvánuló ellentétességét *dialektikának*, viszont a létnek a maga reális folyamatában megnyilvánuló ellentétességét *antagonizmusnak*, s rögtön nyilvánvalóvá válik, hogy milyen teljesen különböző dolgokat tudott egyesíteni a hegeli dialektika, mert nem csupán és nem elsősorban módszer volt, hanem egyben metafizika is"[1].

Teljesen világos, hogy Max Adler mért teszi ezt a megkülönböztetést. A gondolkodásban elismeri a dialektikát, mert az *ellentmondást* csak mint *gondolati ellentmondást* ismeri el, ezzel szemben elítéli az objektív valóság „reálisan értelmezett" ellentmondását, és itt — *tisztára mechanisztikusan* — csak az erők antagonizmusát ismeri el. Az antagonizmust azonban kizárja a dialektikából.

„Mindamellett — írja — a gondolkodás hegeli antagonizmusát és a történelmi élet marxi antagonizmusát egyaránt ki kell zárni a dialektika fogalmából, ha nem akarunk állandóan ennek a kifejezésnek az alkalmazásakor e szó két jelentése között megtévedni"[2].

Nem érintjük itt a „gondolkodás hegeli antagonizmusát", mert a jelen esetben nem érdekel bennünket, hogy Adler mit

---

* Lásd e kötetben „A mechanika és a dialektika néhány alapfogalmáról" c. cikk szerkesztői megjegyzését (122. old.).

[1] *Max Adler.* Marxistische Probleme. 23. old.

[2] Ugyanott, 39. old.

ért ezen. De minthogy Adler „grandiózus tapasztalati tényként" csak a társadalmat ismeri el objektívnek, a természetet nem (mert a társadalom „a tudat által társadalmasított"), másrészt pedig — a valóságban csak antagonizmust enged meg, de ellentmondást nem, ezért az egyedüli objektív „valóságban", amelyet úgy látszik elfogad, vagyis a társadalomban sem ismerhet el ellentmondásokat, tehát dialektikát sem, hanem csak *antagonizmusokat.* Az antagonizmusok pedig szerinte csupán az ellentétes erők antagonizmusai. Ezt írja:

„Az ellentmondás Hegelnél tehát *nem reális ellentétesség, nem az ellentétes erők harca,* s ezen felfogás ellen mind Engels, mind Marx küzdöttek. Engels Dühring elleni polémiájában ezt a felfogást sekélyesnek, Marx pedig Proudhon elleni polémiájában a legteljesebb félreértésnek nevezte . . ."[1] (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Tökéletesen igaz, hogy Hegelnél az ellentmondás nem *antagonizmus,* és még kevésbé az erők antagonizmusa. Hogy azonban maga Adler egyenlőségi jelet tesz a *reális ellentétesség és az erők antagonizmusa közé,* az világosan kitűnik előbbi soraiból. Engels Dühring ellen és Marx Proudhon ellen nem azért harcolt, mert azok az erők antagonizmusát *reális* ellentétességnek ismerték el, hanem *azért, mert az erők reális ellentétességét az erők antagonizmusává redukálták, mert tagadták az ellentmondást a reális valóságban, és a dialektikát csakis az erők antagonizmusának formájában ismerték el.* De ugyanezt teszi Adler is: a „reális ellentétesség" és az „ellentétes erők harca" nála *szinonimák,* míg az *ellentmondást* a „maga tartalmi folyamatában megnyilvánuló" gondolkodásra korlátozza. *A kispolgár Proudhon és a mechanisztikus Dühring tehát Max Adler elődjutárai. Legalábbis Max Adler egyetlen lépéssel sem jutott túl rajtuk.* Ily módon *Marx és Engels bírálata,* amelyről Adler olyan elismerően nyilatkozik, *nemcsak Proudhon és Dühring ellen irányul, hanem őellene is.*

Elég, ha Max Adler fenti megállapításait és Proudhonnak, illetve Dühringnek Marx és Engels által bírált megállapításait összehasonlítjuk, és meggyőződhetünk arról, hogy szó szerint majdnem, értelemszerűen pedig tökéletesen megegyeznek.

[1] Ugyanott, 34. old.

Vegyük elsőnek Dühringet.

„A lét logikai alaptulajdonságairól szóló első és legfontosabb tétel — mondja Dühring — az *ellentmondás kizárására* vonatkozik. Az ellentmondó oly kategória, mely csak gondolati kombinációhoz, de semmiféle valósághoz nem tartozhatik. A dolgokban nincsenek ellentmondások, vagy más szavakkal: a reálisnak elismert ellentmondás maga az értelmetlenség csúcspontja . . . Az ellentétes irányban egymással mérkőző erők antagonizmusa éppenséggel a világ és lényei létezésében folyó minden akciónak alapformája. Az elemek és egyének erőirányának ez ellentétes volta azonban a legtávolabbról sem esik egybe az ellentmondás-abszurdumok gondolatával . . ."[1].

Tehát Dühringnél „a lét logikai alaptulajdonságairól szóló első és legfontosabb tétel" az „ellentmondás kizárása". Az ellentmondó pedig „csak gondolati kombinációhoz, de semmiféle valósághoz nem tartozhatik"; „a dolgokban nincsenek ellentmondások"; „a reálisnak elismert ellentmondás maga az értelmetlenség csúcspontja". A valóságban pedig csak az „erők antagonizmusa", „az ellentétes irányban egymással mérkőző erők" harca létezik. Hasonlítsuk össze ezeket az állításokat Max Adler megállapításaival: „a gondolkodásnak a maga tartalmi folyamatában megnyilvánuló ellentétessége" *dialektika*, a „létnek a maga reális folyamatában megnyilvánuló ellentétessége" viszont *antagonizmus:* a reális ellentétesség a szemben álló erők harca. A két felfogás egyöntetűsége az adott esetben kézzelfogható. A különbség csupán az, hogy Adler az erők antagonizmusát kizárja a dialektika fogalmából, míg Dühring ezt az antagonizmust mégis dialektikának tekinti (sőt még könyvet is írt, melynek címe: „Natürliche Dialektik" (Természetes dialektika). De ez csak azt bizonyítja, hogy Adler *még az Engels által oly megsemmisítően megbírált mechanisztikus Dühringtől is messze elmarad!*

Dühringnek erre a „közhelyére" Engels a következő megjegyzést teszi:

[1] Idézi *Engels*. Anti-Dühring. 123. old.

„. . . ha valaki Hegelnek «A lényegről szóló tan»-át az ellentétes irányban, de *nem ellentmondásokban* mozgó erők lapos gondolatáig süllyesztette le, legjobban teszi, ha kitér e közhely minden alkalmazása elől"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Így hát Engels nem azért ostorozza Dühringet, mert Dühring elismeri az erők antagonizmusát, hanem azért, mert eltorzította ezt a fogalmat, és az antagonizmust ellentétes irányban, *de nem ellentmondásokban mozgó* erőknek tartotta. Ez a dolog lényegét meghamisítja, és a dialektika laposssá, közhellyé válik. *Az antagonizmus ugyanis a mélyebben fekvő ellentmondásnak sajátos formája és következménye, de természetesen nemcsak a gondolatinak, hanem a reálisan létező, az objektív valóságban (a természetben és a társadalomban) meglevő ellentmondásnak is* (pl. az osztályantagonizmus csak annak az ellentmondásnak a formája és a következménye, amely a termelőerők és a termelési viszonyok között a fejlődés meghatározott fokán fennáll). Olyan antagonizmus, amely nem ellentmondásban gyökerezik, képtelenség. Ami pedig az erők antagonizmusát illeti, ez viszont az antagonizmusnak csak speciális, kizárólag csak a látható testek mechanikájára korlátozott esete. Emellett a newtoni mechanika ennek az antagonizmusnak csak a leírására szorítkozik, s nem megy bele magának a mozgásnak és a mozgás átvitelének mélyebben fekvő dialektikus ellentmondásába[2]. És éppen ez a newtoni mechanika hibája. Az összes mechanisztikus gondolkodók megismétlik a newtoni mechanikának ezt a hibáját, s mindenütt, ahol antagonizmust találnak, beérik annak konstatálásával, és nem veszik figyelembe a mögötte levő ellentmondást. Mindebből azonban az következik, hogy *az antagonizmus mindig a dialektikus ellentmondásban gyökerezik.* Adler, aki mint Dühring, csak az erők antagonizmusát ismeri el, sőt még ki is zárja az antagonizmust a dialektika fogalmából, *ezáltal Dühringnél is sokkal mélyebbre süllyed, akit pedig Engels erősen bírált.*

---

[1] *Engels.* Anti-Dühring. 126. old.

[2] Lásd *Engels.* A természet dialektikája. 92. old.; *Engels.* Anti-Dühring. 54—57. old.; továbbá a szerző „A mechanika és a dialektika néhány alapfogalmáról" c. cikkét ebben a gyűjteményben.

De Engels nem elégszik meg azzal, hogy Dühringet bírálja. Közvetlen ezután, könyvének két teljes fejezetében, teljes harminc oldalon *kimutatja az ellentmondás realitását*, kimutatja, hogy az ellentmondás a természetben és a társadalomban éppen olyan valóságos, mint a gondolkodásban. Max Adler ezt tagadja, sőt, könyvének számos helyén kizárólag azzal foglalkozik, hogy aláássa Engels érveit, hogy *megcáfolja* azokat a példákat, amelyekkel Engels az ellentmondás ténylegességét bizonyítja. Világos, hogy ilyen körülmények között Adlernek minden halandónál kevesebb joga van ahhoz, hogy Engelst mint az ő felfogását *alátámasztó* tekintélyt idézze. Napnál világosabb, hogy Max Adlertől csak *szemfényvesztés*, ha úgy állítja be a dolgot, mintha *Dühringgel szemben egy véleményen lenne Engelsszel*, holott a valóságban *Dühringgel* alkot közös frontot *Engels ellen!* Világos végül az is, hogy *Engelsnek Dühring elleni bírálata egyben a mi „fölényes" Adlerünkre is vonatkozik.*

Most pedig térjünk át Proudhonra. Itt nem foglalkozunk azzal, hogyan szűkítette le Proudhon a dialektikát az antagonizmusra, sem azzal, hogy miként bírálta meg Marx ezeket a mechanisztikus nézeteket, hanem azt fogjuk megvizsgálni, hogy más tekintetben mennyiben egyeznek meg Adler és Proudhon nézetei. Adler a dialektikát csupán a módszerre korlátozza. Természetesen nem ő az egyetlen a szociáldemokraták közül, aki ezt teszi: mint újkantisták, valamennyien erre kényszerülnek. Minthogy a külső világ létezését már a kanti magábanvaló dolog ködös formájában sem ismerik el, még kevésbé ismerhetik el a külső világ objektív dialektikáját. A. Kranold, Max Adler kollégája pl. a következőket mondja:

> „Ezek szerint ... Marxnál és Engelsnél a dialektika kizárólag a történelmi megismerés egy sajátos formájává válik ... Marxnál tehát a dialektika csak egyetlen tudománynak — mint logikailag meghatározott képződménynek — a módszere, míg Hegelnél, még logikai-módszertani értelemben is a dialektika a megismerés általános feltétele"[1].

Pedig éppen a dialektikának a módszerre való leszűkítése az, amit Marx Proudhonnál megbírál, és a szociáldemokraták

[1] *A. Kranold.* Die Persönlichkeit im Sozialismus. 153. old.

itt ismét nem Marxszal, hanem Proudhonnal vannak egy véleményen. Ez utóbbinak a hegeli dialektikát nemcsak „sikerült még nyomorúságosabban leszűkíteni", hanem még az idealista Hegel szavainak is hitelt adott, aki szerint „a metafizika, az egész filozófia összefoglalható a módszerben"[1]. Mert nem más, mint Hegel volt az, aki az objektív dialektikában csak azt látta, hogy az az „észnek a törekvése", hogy „önmagát minden dologban újra megtalálja, újra felismerje"[2]. Ezért mondja Hegel, hogy „a módszer az abszolút, az egyetlen, a legfelsőbb, a végtelen erő, amelynek semmiféle dolog nem állhat ellent"[3].

Szembeszökő az a nagy különbség, amely Hegelnek a módszerre vonatkozó megállapításai és a kérdés materialista felfogása között mutatkozik. Míg a materialista számára a módszer csupán a valóság törvényszerűségének az emberi gondolkodásban való visszatükröződése, addig Hegel, éppen ellenkezőleg, a módszert „önmagát konstruáló útnak" tekinti. Míg a materialista azt mondja: az emberi *ész* a maga megismerési folyamatában csak a dolgok folyamatát ismeri fel és találja meg, addig viszont Hegel azt mondja: az ész minden dologban csak önmagát ismeri fel, találja meg újra. Míg a materialista azt mondja: az emberi *ész* nem állhat ellen a dolgok dialektikájának, addig Hegel azt mondja: a módszernek *semmiféle dolog* nem állhat ellen. Hegel szerint a dolgok meghajolnak a módszer előtt, vagyis meghajolnak az ész hatalma, az eszme hatalma előtt, amelyeknek „útja" a módszer.

Igaz, Hegel szüntelenül hangoztatja, hogy „egyedül a módszer képes a gondolatot megfékezni, a dologhoz vezetni és benne megtartani"[4], hogy „a forma magának a konkrét tartalomnak sajátos levése"[5]; hogy „csak a tartalom természete lehet az, ami a tudományos megismerésben mozog"[6]; igaz, hogy Hegel a módszert úgy határozza meg, mint „a tartalom belső önmozgási formájának a tudatát"[7], és kijelenti, hogy „a jelenségek

[1] *Marx.* A filozófia nyomora. 107. old.
[2] Lásd ugyanott, 110. old.
[3] Lásd ugyanott.
[4] *Hegel.* Enciklopédia. 6. old.
[5] *Hegel.* Phänomenologie des Geistes. (A szellem fenomenológiája.) Lasson kiadása, Leipzig 1921. 2. kiad. 39. old.
[6] Idézi *Lenin.* Filozófiai füzetek. 63. old.
[7] Idézi ugyanott, 72. old.

adott területét ennek a területnek a tartalma maga mozgatja tovább, az a dialektika, amely *benne* van magában (e tartalomban) (azaz saját mozgásának a dialektikája)"[1].

De ez a „tartalom", amelynek dialektikájáról, levéséről, saját mozgásáról Hegel beszél, mégiscsak a *gondolkodási folyamatnak* a tartalma, tehát végül is nem egyéb, mint *gondolati tartalom;* az az „ügy", amely a szeme előtt és szívéhez közel áll, s amely a filozófiai mozzanatot meghatározza, „nem az ügy logikája, hanem a logika ügye"[2].

Hegel idealista álláspontját „le kellett küzdeni", „talpra kellett állítani" ahhoz, hogy a valóság és a tudományos módszer viszonyának kérdésében is helyes álláspontta váljon. De csak azért lehetett leküzdeni, talpraállítani, mert a „hegelizmus", az absztrakt és homályos „hegelizmus" „lényege" valami egészen más, mint amilyennek első pillantásra látszik, és amilyennek maga Hegel is látta.

„Az objektív (és még inkább az abszolút) idealizmus — mondja erről a lényegről Lenin —, cikcakkban (és bukfencezve) **egészen közel** jutott a materializmushoz, sőt részben *át is alakult azzá . . .*"[3]

Ebben Hegel lényegesen különbözik Kanttól. Látszólag e két gondolkodó teljesen egyetért a fő kérdésben. Ez az azonosság azonban csak látszat: valójában igen jelentős különbség van köztük. Kant ugyanis azt mondja: „A tárgyaknak a fogalmakhoz kell igazodniuk", Hegel ellenben azt mondja: „Az értelem minden dologban ismét megtalálja, felismeri önmagát." Kant minden valóságos mozgást (fejlődést) *szubjektivizál*, a szubjektumba helyez, Hegelnél ellenben a fejlődés, jóllehet szubjektív formában, de *teljes egészében az objektumban megy végbe.*

„A különbség — mondja Marx —, nem a tartalomban, hanem a szemléletmódban, illetve a *beszédmódban* rejlik.

---

[1] *Lenin.* Filozófiai füzetek. 72. old.

[2] *Marx.* Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. (A hegeli jogfilozófia bírálatából.) Lásd *Marx—Engels.* Gesamtausgabe. I. rész. I. köt. I. félköt. Frankfurt 1927. 418. old.

[3] *Lenin.* Filozófiai füzetek. 266. old.

Ez kettős történet: egy ezoterikus és egy exoterikus. A tartalom az ezoterikus részben van ... A valóságos fejlődés viszont az exoterikus oldalon megy végbe"[1].

Ezért Marx a hegeli filozófia titkát a következőkben látja:

„Az empirikus valóság tehát olyannak látszik majd, mint amilyen; ésszerűnek is nyilvánítják: de nem a saját értelme következtében ésszerű, hanem azért, mert az empirikus tény a maga empirikus létezésében mást jelent, mint önmagát. A tényt, amelyből kiindulunk, nem ténynek fogják fel, hanem misztikus eredménynek.

A valóságos fenoménná válik, *de az eszmének nincs más tartalma, csak ez a fenomén ... Ebben a paragrafusban van lefektetve a jogfilozófia és általában a hegeli filozófia egész misztériuma*"[2]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Két oldallal később Marx ezt újból hangsúlyozza:

„Fontos — mondja itt —, hogy Hegel az eszmét mindenütt szubjektummá változtatja, és a tulajdonképpeni, igazi szubjektumot ... predikátummá. *A fejlődés azonban mindig a predikátum oldalán megy végbe*"[3].

Így hát a hegeli filozófiáról elmondhatjuk, hogy „minden ízében ellentéte annak, amit önmagáról mond, és magáról az ellenkezőjét mondja annak, mint ami valójában" (Marx). Tőrőlmetszett, „abszolút" idealizmusnak mutatkozik, de „tartalmát és módszerét tekintve fejtetőre állított materializmus"; azt állítja, hogy „minden filozófia a módszerben foglalható össze", ugyanakkor a hegeli dialektikus módszer a valóságban nem egyéb, mint a világ valóságos dialektikus mozgásának misztifikált alakja. A hegeli filozófia „*hamis* pozitivizmus"[4] (a pozitivizmus nem az adleri felfogásban értendő, hanem mint a világ pozitív megismerése, tehát mint materializmus).

Mindebből érthető, hogy miért összegeződik Hegelnél az egész filozófia a módszerben. *Hegel szerint minden dolog és*

[1] *Marx*. Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Lásd *Marx—Engels* Gesamtausgabe. I. rész. I. köt. I. félköt. 407. old.
[2] Ugyanott, 408. old.
[3] Ugyanott, 410. old.
[4] *Marx*. Oekonomisch-philosophische Manuskripte. Ugyanott, 164. old.

minden dologi viszony logikai kategória, s ezáltal a valóság mozgása a logikai kategóriák mozgásává, a filozófia tehát módszerré válik.

„A *külsővé válás egész története* — így jellemzi Marx ezt a hegeli fogást —, és a külsővé válás egész *feloldása* ezért nem egyéb, mint az absztrakt, vagyis az abszolút gondolkodásnak a *termeléstörténete* ... Az *elidegenedés*, amely éppen ezért ennek a külsővé válásnak és a külsővé válás megszüntetve fenntartásának a tulajdonképpeni érdekessége, a *magánvaló* és a *magáért való*, a *tudat* és az *öntudat*, az *objektum* és a *szubjektum* ellentéte, vagyis az absztrakt gondolkodás és az érzéki valóság vagy valóságos érzékelhetőség ellentéte magán a gondolkodáson belül. Minden egyéb ellentét és ezeknek az ellentéteknek a mozgásai: csak *látszata*, *leple*, *exoterikus* alakja ezeknek az egyedül érdekes ellentéteknek, amelyek az egyéb, profán ellentéteknek az *értelmét* alkotják"[1].

Más szóval Hegel „ugyanannak a szubjektív idealizmusnak a hibájába esett, amelyet mindig «rossz» idealizmusnak nevezett"[2]. A világ története az ő számára mindig csupán „az abszolút gondolkodás termeléstörténete" volt. Az ellentmondások és ellentétek szerinte csupán az abszolút gondolkodáson belüli ellentmondások és ellentétek voltak; alapjában véve, tehát — mivel ez az „abszolút gondolkodás" nem egyéb, mint idealista agyrém — *magán a gondolkodó szubjektumon belüli*, *„magán a gondolkodáson belüli"* „formális mozgásnak", a *módszer mozgásának* és a módszeren keresztüli mozgásnak bizonyultak.

A hegeli filozófia „kettős hibáját" már Schelling észrevette:

„De az, ami ennek a folyamatnak hallgatólagosan irányt szab — mondja a hegeli dialektikáról —, mégis a terminus ad quem [az előtte lebegő cél — *R. L.*], a *valóságos világ*, melyhez a tudománynak végül is el kell jutnia ... Tehát ebben az állítólagos szükségszerű mozgásban kettős tévedés rejlik: 1) a *gondolat* helyére a *fogalom* kerül, s ez utóbbit mint valami önmagától mozgót fogja fel, míg a fogalom önmagában

[1] *Marx.* Oekonomisch-philosophische Manuskripte. Ugyanott, 154—155. old.; lásd még Die heilige Familie, ugyanott 258., 317. old.; A filozófia nyomora. Szikra 1952. 108—112. old.

[2] *Lenin.* Filozófiai füzetek. 266. old.

teljesen mozdulatlan volna, ha nem lenne a *gondolkodó szubjektum* fogalma, vagyis ha nem lenne gondolat; 2) azt a képzetet kelti, hogy a gondolatot csak valami *magában benne* rejlő szükségszerűség hajtja előre, holott a gondolatnak nyilván *célja* van [a természet! — *R. L.*], *amely felé* törekszik. S bármennyire igyekszik is a filozofáló ennek a körülménynek a tudatát elrejteni, annál határozottabban befolyásolja öntudatlanul is a filozofálás menetét."

Marx ezt a megállapítást „A tőke" második kiadásához írt közismert utószavában a következő szavakkal fejezi ki:

„Hegel számára a gondolati folyamat, amelyet eszme néven még önálló alannyá is alakít, a demiurgosza a valóságnak, amely annak csak külső megjelenése"[1].

Rögtön ezután azok a szavak következnek, amelyekben Marx leszögezi, miben különbözik az ő módszere Hegel módszerétől. Mint tudjuk, Marx itt a következőket mondja: nálam megfordítva, az eszmei nem más, mint az emberi fejbe áttett és lefordított anyagi. Ezért a marxi dialektikus módszer „alapját tekintve, nemcsak különbözik a hegelitől, hanem annak szöges ellentéte".

Ez az alap, amelyről Marx beszél, nyilvánvalóan a *materializmus*. Hegel a tényleges dolgokat és ezek viszonyait a kategóriák logikai viszonyaivá, a valóságos mozgást a gondolkodási folyamat mozgásává változtatja, *egyben átváltoztatja a dialektikát és az ismeretelméletet logikává, azok a logikában „összegeződnek", míg Marxnál megfordítva: az ismeretelmélet és a logika egysége a valóság objektiv dialektikájában gyökerezik.*

„Meg kell fordítani: a logikát és az ismeretelméletet kell «minden természeti és szellemi élet fejlődéséből» levezetni"[2] —

jegyzi meg Lenin éppen Hegel „Logiká"-jának egyik kitételével kapcsolatban, ahol az utóbbi „minden természeti és szellemi élet fejlődését" a logika tartalmára alapozza.

A materialista álláspontból tehát egyaránt következik,

[1] *Marx.* A tőke. I. köt. 23. old.
[2] *Lenin.* Filozófiai füzetek. 64. old.

hogy más a módszere és más a felfogása a módszer és a valóság viszonyáról. Ha az eszmei nem egyéb, mint az emberi fejbe átültetett és lefordított anyagi, akkor a módszer — lévén maga eszmei — *nem egyéb, mint a valóságnak az emberi fejbe átültetett és lefordított mozgása.* Vagyis a valóságos dialektika és a dialektikus módszer viszonya abban áll, hogy *a valóságos dialektika a független változó, a módszer pedig a függő változó.* A materialisták komolyan veszik Hegelnek a tudományos módszer lényegéről szóló megállapításait. Láttuk, hogy Hegel szerint a *„módszer": „a tartalom belső önmozgási formájának a tudata".* De a materialisták számára a tartalom a valóság; a belső önmozgás, amelyet a módszernek tudatossá kell tennie, a valóságos világ önmozgása, amelynek *formája* az objektív dialektika. Ha ez így van, úgy ebből kettős következtetést vonhatunk le. Először, kétségkívül megmutatkozik az objektív dialektikának a módszerhez való viszonya: a dialektikát nem lehet a módszerre redukálni, mint ahogy nem lehet a létet sem a gondolkodásra redukálni. Amennyiben a gondolkodás a lét terméke, úgy a módszer az objektív dialektika terméke, a termék azonban nem lehet azonos azzal, aminek a terméke. A materialista álláspont itt egyenes ellentéte a hegelinek. Hegel szerint a tudományos módszer természete részben abban áll, hogy „ne legyen elválasztott a tartalomtól", részben pedig abban, hogy „önmaga által határozza meg a saját ritmusát"[1].

Hegelnél a módszer és a tartalom viszonya az idealista azonosságon alapul, a mi álláspontunk viszont szöges ellentéte ennek: a módszer — Hegel kifejezésével élve — a tartalomtól „elválasztott"; természetesen abban az értelemben „elválasztott", hogy az objektív és szubjektív dialektikát, ahogy a reális természeti és társadalmi folyamatokat *meg kell különböztetni* az emberi fejben való *visszatükröződésüktől:* „elválasztott" abban az értelemben, hogy a „tartalom" olyan tartalom, amely a gondolkodástól függetlenül létezik. Éppen ezért a módszer „ritmusát" *végül is* a „tartalom", vagyis a reális valóság határozza meg, minthogy a módszernek mégiscsak követnie kell ennek a „tartalomnak" az önmozgását, minthogy ezt az önmoz-

[1] *Hegel.* Phänomenologie des Geistes. 39. old. (bevezetés).

gást adja vissza, tükrözi vissza. A módszer „elválasztott" a tartalomtól, de nincs különválasztva tőle. Természetesen nem szabad visszatérni a Marx előtti materialisták egyoldalú álláspontjához, és nem szabad az emberi megismerést olyan *passzív folyamatnak* felfogni, amelynek nincs semmilyen *saját mozgása*. Nem szabad megfeledkezni arról, hogy a dialektikus módszer nemcsak az *előrelátás* eszköze, hanem egyúttal *a cselekvés vezérfonala*, tudományos módszer, amely *az emberiség gyakorlatán* alapul, s az embert körülvevő objektív valóságban *az ember gyakorlati tevékenységét* kell szolgálnia.

„... a megismerés — mondja Lenin — a gondolkodás örökös, végtelen közeledése az objektumhoz. A természetnek az emberi gondolatban való *tükröződését* nem «holtan», nem «absztraktan», *nem mozgás nélkül*, nem ELLENTMONDÁSOK NÉLKÜL, hanem az ellentmondások mozgása, keletkezése és megoldása örök FOLYAMATÁBAN kell felfogni"[1].

De a fogalmak mozgásában végeredményben az objektív világ mozgása tükröződik. A megismerés saját ritmusának nem szabad ellepleznie azt a tényt, hogy végső fokon nem egyéb, mint az emberi megismerés „reális bázisául" szolgáló objektív világ ritmusa.

Ha tehát Hegel idealista álláspontjából logikusan következik a filozófiának, *tehát egyúttal a dialektikának is módszerre való redukálása*, akkor a materialista álláspontból ugyanilyen logikusan következik az objektív dialektika és a dialektikus módszer megkülönböztetése, és az utóbbi alárendelése az objektív dialektikának.

Másodszor, az imént mondottakból következik, hogy mennyire fontos a módszer a dialektikus materializmus szempontjából. Mi Hegellel együtt — jóllehet részint egészen más okokból — rendkívül nagyra becsüljük a dialektikus módszert. Ha a módszer a valóság tartalmának önmozgásáról való tudata, akkor csak a bolond becsülheti le a jelentőségét. Nekünk materialistáknak, gyakran vetik szemünkre, hogy lebecsüljük a tudat szerepét és jelentőségét. Ez a dialektikus materializmus meg-

[1] *Lenin.* Filozófiai füzetek. 171. old.

rágalmazása. Egyáltalán nem becsüljük le a tudat jelentőségét, csupán tudományosan megvilágítjuk eredetét és „termelésének folyamatát". Ugyanez a helyzet a módszerrel: nem becsüljük le, csak ésszerűen megmagyarázzuk a valósággal és az emberi gyakorlattal való összefüggését és a valósághoz és az emberi gyakorlathoz való viszonyát. Csak a helyes tudományos módszer teszi lehetővé az ember számára, hogy helyesen ismerje fel a világ önmozgását, s azután *ennek a felismerésnek alapján helyesen cselekedhessen*, fokozatosan felszabadulhasson a természet vak erőinek és a társadalmi szükségszerűségnek uralma alól, forradalmi úton átalakíthassa az osztálytársadalmat és ésszerűen felépíthesse a maga életét a társadalomban a valóság dialektikus törvényeinek megfelelően. Mindez azonban nem változtat azon a tényen, hogy ez a megismerés a valóságon alapul, hogy a módszer csupán a valóság önmozgásának kifejezése, hogy tehát a *dialektikát nem lehet módszerre redukálni.*

Ami pedig Proudhont illeti, ő teljesen átvette Hegel „abszolút módszerét". Proudhon leszűkített minden dolgot és minden valóságos mozgást logikai kategóriává, a valóságot, a valóság dialektikáját módszerre redukálta. Marx ezért elítélte Proudhont:

> „Ha minden dolgot — mondotta Marx — egy logikai kategóriára, és minden mozgást, minden termelési műveletet a módszerre redukálunk, ebből magától értetődően következik, hogy a termékek és a termelés, a dolgok és a mozgás minden komplexuma egy alkalmazott metafizikára redukálódik. Amit Hegel a vallás, a jog stb. területén vitt véghez, azt Proudhon úr a politikai gazdaságtan területén igyekszik véghezvinni"[1].

Amit Hegel tett a vallással, a joggal stb. kapcsolatban, s amit Proudhon tett a politikai gazdaságtannal kapcsolatban, azt igyekszenek tenni a szociáldemokraták *Marx történelmi materializmusával.* A szociáldemokraták — mint annak idején Proudhon — minden dolgot, minden reális társadalmi mozgást „gondolati tartalommá", vagyis logikai kategóriává változ-

[1] *Marx.* A filozófia nyomora. 110. old.

tatnak, minden valóságos mozgást a módszerre redukálnak. A dialektikát azért redukálják módszerre, mert — miként Hegel és Proudhon — az egész filozófiát a módszerre, a „megismeréskritikára" szűkítik le. Mivel — akárcsak Hegel és Proudhon — a valóságot gondolati tartalommá változtatják, a valóság mozgása, a valóság dialektikája az ő kezeik között szintén módszerré alakul át, csakhogy ez a módszer ezerszer rosszabb Hegel módszerénél.

Náluk azonban ez nem kisebb, hanem végtelenül nagyobb mértékben jelenti a dolgok és a mozgások komplexumának *alkalmazott metafizikára* való redukálását, mint Hegelnél és Proudhonnál. Hegelnél, mint már kimutattuk, a metafizika mögött materialista „mag" rejlik, Adler és Kranold metafizikája mögött azonban nem „rejlik" egyéb, mint meztelen szubjektív idealizmus. Az a metafizika ugyanis, amelyet ők alkalmaznak, nem az a hegeli metafizika, amelyet Proudhon alkalmazott, hanem a *kanti metafizika*, vagyis a „megismeréskritika" álláspontja, amelyről már bebizonyítottuk, hogy semmi köze sincs az ember tényleges megismerési folyamatához s ezért „módszerüknek" sincs semmi köze a valósághoz, semmi köze a tudományos módszerhez.

Most már érthető, miért óvakodnak Adlerék Marx Proudhon elleni bírálatát idézni: hiszen ezzel saját halálos ítéletüket mondanák ki, lelepleződnének, hogy a *legrosszabb fajtájú metafizikusok*. Ilyen körülmények között Adler úr „fölényes" eszközei számára nem marad más hátra, mint Marx szavainak elhallgatása.

Tehát Adler és kollégái nemcsak *Dühringgel együtt* harcolnak *Engels ellen*, hanem *Proudhonnal együtt Marx ellen* is, és mint látjuk, még kevésbé tudományos, s még inkább reakciós álláspontról kiindulva, mint Dühring és Proudhon. Ugyanakkor egységfrontot alkotnak Konrad Schmidttel és Kautskyval: velük együtt azt az egyedüli célt követik, hogy eltereljék a figyelmet arról, ami a dialektikában a leglényegesebb: a dialektika *forradalmi lényegéről*. A következő idézet mutatja, milyen szemérmetlenül csinálják ezt:

„S ezért teljesen helytelen — írja Kranold —, ha különösen

a történelmi materializmus népszerű ismertetéseiben — a marxista történelemfelfogás módszertani alapjainak szokásos igen szűk és felületes fejtegetése után sietve áttérnek az osztályharc elméletének kifejtésére és megtárgyalására. *Ennek az elméletnek önmagában véve semmi köze sincs a történelmi materializmushoz . . .*"[1] (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Ha Lenin szerint csak az nevezhető marxistának, aki az osztályharc tanát kiterjeszti a proletárdiktatúra elismeréséig, mit szóljunk az olyan emberekről, akik képesek egy *osztályharc nélküli* „történelmi materializmust" fabrikálni!? Itt aztán minden kommentár felesleges!

4. Ellentmondás és antagonizmus

Az olvasó meggyőződhetett róla, mekkora jelentőséget tulajdonít a marxizmus a dialektikának, mint a tudományos kutatás módszerének és a cselekvés vezérfonalának. Friedrich Engels, aki mindenütt állandóan hangsúlyozta a természet és a társadalom objektív dialektikáját, s rámutatott arra, hogy a természet a dialektika próbaköve, ugyanakkor éppen ilyen határozottan leszögezte a dialektikának mint módszernek, mint annak a „legélesebb fegyvernek" a jelentőségét, amely „évek óta legjobb munkaeszközünk volt". Éppen ezt használja fel Max Adler ürügyül arra, hogy meghamisítsa Engels igazi felfogását és a valóságos tényállást a dialektikának mint módszernek a kérdésében.

Max Adler a dialektikát azért fogadja el, mert az, állítása szerint, csupán módszer, számos polgári szerző azonban éppen ezzel az ürüggyel utasítja vissza. Engedje meg az olvasó, hogy röviden kitérjünk erre a kérdésre, bár így tulajdonképpen egy kissé elkanyarodunk eredeti tárgyunktól.

E. F. Carritt* úr az oxfordi egyetemről — egyike annak a néhány angol intellektuelnek, akik valamilyen okból kezdenek megcsömörleni a kapitalizmustól — szimpatizál a kommunista

[1] *A. Kranold.* Die Persönlichkeit im Sozialismus. 152. old. (jegyzet).

* Lásd e kiadványban a „Dialektikus materializmus és kommunizmus" c. cikket (169. old.).

mozgalommal, de saját bevallása szerint képtelen megérteni a dialektikus materializmust, illetve amennyiben megértette, képtelen elfogadni. Mindezt egy cikkben fejtette ki, amely a Labour Monthly c. angol kommunista tudományos folyóiratban jelent meg mint vitacikk. Carritt többek között a következőket írja:

„Engels megjegyzéseiből, amelyeket «A természet dialektikájá»-hoz írt, világosan kitűnik, hogy a dialektikát főleg két tényre alapozta: 1. a mozgás hővé, fénnyé, elektromossággá való átalakulására; 2. a fajok fejlődésére. Hogy ezeknek a dolgoknak mi közük van a kommunizmushoz, azt minden erőfeszítésem ellenére sem tudom megérteni. Engels elismeri, hogy tudománya «elavulhat», vagyis hogy a dialektika segítségével semmit sem jósolhatunk meg a tudományban. Miért lehetne akkor jósolni a politikában? ... *amíg a tapasztalati gazdasági és társadalomtudományok fel nem fedezik, azt sem mondhatja meg [a dialektika], hogy mivé fog átalakulni a kapitalizmus. Feltehetjük, hogy ezt már megtették, s ha ez így van — akkor elbúcsúzhatunk a dialektikától.*" (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Mint látjuk, itt a dialektikáról mint módszerről van szó. Carritt úr a dialektikát azért tartja feleslegesnek, mert az „előrelátás" az egyes tudományágak feladata, a dialektika pedig ebben az esetben tudományos módszerré degradálódik, amit nyilván azért tart feleslegesnek, mert — mint helyesen feltételezi — ha az egyes tudományok valóban képesek az előrelátásra, ezt csak helyes módszer alapján tehetik meg. Ha azonban maguk az egyes tudományok idegen segítség nélkül helyes eredményre vezethetnek, akkor minek még egy külön módszer, amelyet dialektikának neveznek? Az adott esetben ez a módszer felesleges. Nem akarom idézni, hogy az említett folyóiratban mit válaszoltam Carritt úrnak. Csak annyit szeretnék itt megjegyezni, hogy egész érvelése nem egyéb, mint félreértés. A dialektika nemcsak módszer, hanem egyúttal „a mozgás általános törvényeinek tudománya" (Engels).

A dialektika éppen ezért módszer is: mint olyan tudomány, amely a mozgás *legáltalánosabb törvényeivel* foglalkozik, ter-

mészetszerűleg módszere azoknak az egyes tudományoknak, amelyek az egyes konkrét mozgásformákkal foglalkoznak. Az *egyes* természetesen alá van rendelve az *általánosnak*. Ebből azonban az következik, hogy a dialektika mint módszer nélkülözhetetlen az egyes tudományok számára: még abban az esetben is, ha az egyes tudományok maguk gondoskodnak arról, hogy közvetlen feladataik mellett általános világtörvényszerűségeket tárjanak fel, ami nem volna egyéb, mint *dialektika*. De az egyes tudományok szempontjából végtelenül előnyösebb — vagy inkább nélkülözhetetlen —, hogy az egyes kutatások általános eredményeit — ismereteink színvonalának megfelelően — egy külön általános tudományban összefoglalva találjuk meg. Nem beszélve arról, hogy csak ily módon *lehet kidolgozni tudományos világképet*, s ezt nem nyújthatják az egyes tudományok, minthogy mindegyik kénytelen a saját speciális területére szorítkozni. Ezt csak a filozófia, vagyis a dialektika tudománya biztosíthatja, és ebben az értelemben a filozófia (a gondolkodás tudományával együtt) mindaddig létezni és fejlődni fog, amíg a tudományos kutatás felfelé ível, vagyis mindaddig, amíg vissza nem fejlődik az ember szellemi élete. Ezért Engels szüntelenül hangsúlyozza, hogy a filozófiából a *dialektika* és a logika marad fenn.

Most pedig térjünk vissza a mi szociáldemokrata „filozófusainkhoz". Már többször rámutattunk arra, hogy az objektív dialektika elvetése, és a dialektikának kizárólag módszerként való elismerése a szociáldemokraták *idealista metafizikájában* gyökerezik. A dialektika lényege az *ellentmondások egysége és harca*. De, mint már mondottuk, az ellentmondás a szociáldemokrata ideológusok szerint csupán gondolati ellentmondás lehet, *a gondolkodásban*, a gondolkodás mozgásában a gondolati mozgásban levő ellentmondás. Ily módon a dialektika módszerré, és csakis módszerré változik.

Ennek ellenére Max Adler meglehetősen különös módon elismeri még „az erők reális antagonizmusát" is. Igaz, hogy nem a természetben, hanem csak a társadalomban. Ezt írja:

„Ha azt [a materialista történelemfelfogást — *R. L.*] mégis dialektikusnak nevezik, ezen kétféle dolgot értenek:

először is azt, hogy a társadalmi létet és a gondolkodást feloldja a levés egységes folyamában, másodszor és főképpen pedig azt, hogy ezeknek mozgatóerejeként egy reális ellentétességre mutat rá, amely az osztályharcban jut kifejezésre. *De éppen ez az utóbbi az a reális antagonizmus, amely nem a gondolkodás formáiból következik, hanem a társadalmi élet meghatározott adottságaiban, s végső soron az ember társadalmi természetének sajátosságában gyökerezik*"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Max Adler úgy véli, hogy ezzel a felfogással nem esik következetlenség hibájába, vagy azt reméli, hogy következetlenségét nem veszik majd észre. De a következetlenség kézenfekvő, s abban áll, hogy elismer egy „reális ellentétességet", egy „reális antagonizmust", amely „nem a gondolkodás formáiból következik". Létezhetik-e a világon olyasvalami, ami — Kant és az újkantisták nézete szerint — nem a gondolkodás formáiból következik? Hiszen ez az állítás, Adler úr, egyenes arculcsapása az egész híres kanti ismeretkritikának, pedig Önök és kollégái „sajnálatos hibának" nevezték, hogy Hegelnél és Marxnál ez hiányzik! Miért csúfolják Önök a materializmust metafizikának? Azért, mert a materializmus szerint nemcsak a „jelenségeket" ismerhetjük meg, hanem a valóságos magukbanvaló dolgokat is; azért, mert a materializmus szerint nemcsak gondolkodásunk törvényszerűségét ismerjük meg, hanem a „reális ellentétességet", a „reális antagonizmusokat" és ellentmondásokat is, amelyek „nem a gondolkodásunk formáiból következnek"! Kiderül, hogy Önök esnek — a „metafizika" hibájába!

De ez a nézet nemcsak általában a kantizmus arculcsapása, hanem saját régebbi állításaiknak is! Vajon nem Önök állították régebben — az olvasó még bizonyára emlékszik rá —, hogy a társadalom csupán transzcendentális kategória („társadalmi a priori")? Vajon nem Önök „nyilvánították" a természet és a társadalom fejlődését puszta fogalomnak, irreális látszatnak, a gondolkodás illúziójának? Vajon nem Önök bocsátották szárnyra a pillangókról szóló szállóigét, a természet törvényeit példázva, amelyekről azt gondolják, hogy a levegőben röpköd-

[1] *Max Adler.* Marxistische Probleme. 41. old.

nek, és csak ki kell nyújtani a hálót, hogy megfogjuk őket? Ha a fejlődés nem „tapasztalati fogalom, amelyet egyszerűen úgy kapunk az életből, mint azt az ismeretünket, hogy a rózsa illatos", akkor hogyan létezhetnek „reális ellentétességek", „reális antagonizmusok", „amelyek nem a gondolkodás formáiból következnek", vagyis függetlenek a gondolkodástól? Vagy az a helyzet, hogy a társadalmi életnek ezek az ellentétességei, ezek az antagonizmusai reálisak és a gondolkodástól függetlenek — de akkor a fejlődés szintén reális és független a gondolkodástól, mert a fejlődés mozgatóerői éppen ezek a szóban forgó ellentétességek és antagonizmusok, vagy pedig a fejlődés csupán fogalom, a gondolkodás formája —, de ebben az esetben ennek a kizárólag gondolati fejlődésnek, ezeknek az ellentétességeknek, antagonizmusoknak mozgatóerői sem lehetnek reálisak! Továbbá, ha ez igaz a társadalomra vonatkozólag, akkor ugyanígy igaznak kell lennie a természetre vonatkozólag is. Pillangókká váltak-e hát végül a természet és a társadalom törvényei, melyeket Ön, Adler úr, hálójával összefogdos? Vajon nem a materialista „metafizika" bizonyul végül helyesnek a kanti „ismeretkritikával" szemben? Csak reménytelenül zavarosfejű ember keveredhet ilyen szégyenletes ellentmondásokba. És egy ilyen reménytelenül zavarosfejű embert a szociáldemokraták filozófusnak ismernek el, sőt tetejébe még dicsekszenek és büszkélkednek is vele!

Adler úrnak szégyenletes „elfordulását" a következetes kantizmustól, (ha ugyan van ilyen,) a kanti agnoszticizmus szentséges szellemével szemben elkövetett bűnét kollégái legott kárörömmel feljegyezték. A. Kranold a következőket írja erről:

„Max Adler az enyémhez hasonló . . . álláspontra helyezkedett. De álláspontja *meglepően kétértelmű és homályos.*"

Ezután vázolja ezt a kétértelműséget és homályosságot, s valóban pompásan bebizonyítja, mennyire reménytelen az a kísérlet, hogy Marxot kanti mintára átfabrikálják. Ezért az olvasó bizonyára megbocsátja, ha ezt az egész szakaszt idézzük, tekintet nélkül arra, hogy meglehetősen hosszú. A. Kranold így folytatja:

„Mindenekelőtt ő is hangsúlyozza, hogy a történelmi

materializmus és különösen Marx tanítása a dialektikus módszerről nem ismeretelmélet. Rögtön ezután azonban megjegyzi, hogy Marx a gondolkodás és a lét azonosságának álláspontjáról indul ki . . . éppen úgy, mint Hegel, csakhogy viszonyukat megfordítja . . . Sőt, ott Adler levonja az álláspontjukból adódó következtetéseket, és úgy találja, hogy Marxnál a dialektika mint módszer a lét antagonizmusának felel meg . . . De ismét rögtön hangsúlyozza, hogy ténylegesen ennek a reális antagonizmusnak, pl. az osztályharc antagonizmusának nincs semmi *közvetlen* összefüggése a dialektikával mint módszerrel. Ez a reális antagonizmus inkább a megismerés anyagából származik, semmint formájából. A tapasztalatból ered, mint mondja, s úgy gondolja, hogy ezzel Marx felfogását Kant szellemében helyesbítette . . . De Kant szerint tapasztalat csak a megismerés szükségszerű formáiban létezik, szerinte a tapasztalat és a forma nem ellentét, hanem elválaszthatatlanul összefügg egymással. *De bárhogy áll is a dolog, nekem úgy tűnik, hogy Marx tanításának ezzel a helyesbítésével Adler azt a saját állítását cáfolja* meg, hogy Marxnak nincs saját ismeretelmélete"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Ezután még Adler további ellentmondásait tárja fel, s levonva a végkövetkeztetést, kimondja, hogy Adler „nem foglalt el világos álláspontot", és hogy „kifejezésmódja egyáltalán nem kanti" stb. *Adler sehol sem válaszolt koll gájának erre a kritikájára*, jóllehet azóta több év telt el. Kitért a válasz elől, mert mindaz, amit itt Kranold megállapít, tiszta igazság. Adler lépten-nyomon „megcáfolja saját állításait". Nyilvánvaló, hogy ezzel *megcáfolja* Kranold állításait és *általában* a szociáldemokraták konstrukcióit is. Nem egyebek ezek ellentmondásoktól hemzsegő értelmetlen fecsegésnél.

Egyik-másik olvasónk azt vethetné ellenünk, igaz, hogy a szociáldemokraták nem „teljes értékű", „száz százalékos" dialektikusok, de legalább *fél*-dialektikusok, ha nem is materialista, de legalább idealista dialektikusok. Ez teljesen és maradéktalanul megfelelne kispolgári természetüknek: ez az eklekticizmus, amely hajlandó kompromisszumot kötni a dialek-

[1] *A. Kranold.* Die Persönlichkeit im Sozialismus. 114. old. (jegyzet).

tikával, és az „egyrészt" és a „másrészt" álláspontjára helyezkedik. Hiszen elismerik a dialektikát, elismerik az ellentmondást, de csak a gondolkodásban.

A szociáldemokraták azonban sem egészen, sem pedig felerészben nem dialektikusok: ők alapjában véve *mechanikusok*. Először is a valóságban (ha egyáltalán létezik ilyen számukra) csak „az erők antagonizmusát" ismerik el, ellentmondást nem, vagyis az ellentmondást az antagonizmusra *redukálják*. Ez azonban minden *mechanikus gondolkodónál tipikus jelenség*. Továbbá az ellentmondás, amennyiben elismerik — korántsem az az ellentmondás, amelyről Hegel, Marx, Engels, Lenin, szóval az igazi dialektikusok beszélnek. Ez a fogalom náluk — akárcsak Proudhonnál és Dühringnél — „igen jelentéktelenné zsugorodik", lapos közhellyé válik, mint már láttuk és még látni fogjuk. Olyan mértékben teszik *kantivá* és *mechanikussá* az ellentmondást, hogy végül is az ellentmondás általuk értelmezett fogalma csak az elnevezésben egyezik a dialektikus fogalmával. De vizsgáljuk meg ezt a kérdést közelebbről.

Kezdjük az ellentmondásnak antagonizmusra való redukálásával.

Társadalmi antagonizmusról, az osztályoknak az osztálytársadalomban fennálló antagonizmusáról van szó. (Adler a természetben nem ismer el semminemű antagonizmust!) A társadalomban lenniük kell antagonizmusoknak, amelyek a gondolkodás formáitól függetlenek, ezeknek azonban nem kell a társadalmi ellentmondásban gyökerezniük, s mivel rajtuk kívül nincs semmi reális, a társadalomban nem is kell ellentmondásoknak lenniük. Továbbá, minthogy nem merte nyíltan tagadni, hogy az ellentmondás a dialektika lényege, kizárja ezeket az antagonizmusokat a dialektika fogalmából.

Ha azonban egyedül a társadalmi antagonizmusokat ismerik el a társadalmi fejlődés mozgatóerőinek, akkor ennek a fejlődésnek jelentős része megvilágítatlan marad: az osztálytársadalmat *megelőző* őskommunizmus és a kommunizmusnak az osztálytársadalom megszüntetése *után* elkövetkező magasabb rendű formája, mert egyikben sincsenek osztályantagonizmusok. Ennél fogva azok, akik az antagonizmust tekintik minden társadalom mozgatóerejének, nem érthetik meg Marx történelem-

elméletét. Hadd hivatkozzam még egyszer E. F. Carritt úrra, mint ennek iskolapéldájára.

„Végül még egy kérdés, amelyről a marxisták nem beszélnek világosan — írja Carritt —, tudniillik arról, hogy a dialektikus folyamat a kommunizmus győzelmével véget ér-e. Ha a dialektikus folyamat — mint állítják — csupán az osztályok közötti antagonizmus révén érvényesül, akkor véget kell érnie. De akkor meg nem természeti törvény, hanem csupán bizonyos korszakok történeti általánosítása. Nem fog többé hatni; holott nyilvánvalóan a primitív kommunizmusban kezdett hatni, amely osztály nélküli társadalom volt, és mégis fejlődött . . . Valóban gyakran halljuk, hogy a kommunizmusban nemcsak az osztályantagonizmus, hanem minden antagonizmus el fog tűnni *(Buharin.* Theorie des historischen Materialismus. [A történelmi materializmus elmélete.] 40. old), de ez merő ostobaság"[1].

Ha az ilyen és az ehhez hasonló nézetek a történelmi fejlődés marxi elméletének helyes kifejtését jelentenék, akkor ez az elmélet valóban „rendkívül gyenge" lábon állna! De szerencsére nem ez a helyzet.

Egyáltalán nem kell különösen képzett marxistának lennünk ahhoz, hogy tudjuk: Marx szerint az osztályantagonizmusok csak a termelőerők meghatározott fejlődési színvonalának felelnek meg, s hogy maguk az osztályok az emberiség termelőerőinek meghatározott fejlődési fokán jelennek csak meg, és ennek a fejlődésnek egy másik fokán újra eltűnnek. Ezen a nézeten alapul az egész harcunk, amelyet a kommunista, osztály nélküli társadalmi rendért folytatunk.

Ez a tudományos szocializmus egyik alapvető tétele. *Minden emberi társadalom fejlődésének valóságos végső mozgatóereje az emberiség termelőerőinek dialektikus fejlődése.* Ezek a termelőerők természetesen abban a történelmi korszakban is fejlődtek, amikor még nem voltak osztályok, és akkor is fejlődni fognak, amikor már nem is lesznek osztályok. De *hogyan* fejlődnek maguk a termelőerők?

---

[1] Labour Monthly, 1933 június. 389. old.

Mint tudjuk, itt szenvedett hajótörést a francia materialisták és az utópista szocialisták történelemfelfogása. Az ember a környezet terméke, a megváltozott környezet új embereket hoz létre, mondották. De mi okozza a környezet megváltozását? Erre a kérdésre csak Marx adott választ Feuerbachról szóló harmadik tézisében. A felelet: utalás *az ember forradalmi gyakorlatára*, amely „neveli a nevelőt", vagyis szó szoros értelmében *termeli* a környezetét.

A dialektikus materializmus tehát ezt a kérdést elvileg régen megoldottnak tekinti. Aki dialektikusan gondolkodik, aki az *ellentmondást* tekinti az előrevivő erőnek, *minden* fejlődés mozgatóerejének, az a termelőerők fejlődését úgy fogja fel, hogy ez a fejlődés csak annak az ellentmondásnak a következményeképpen mehet végbe, amely a meglévő termelőerők és a nekik megfelelő termelési viszonyok között fennáll. A termelőerők ebben az ellentmondásban *mozognak*. A társadalom fejlődése annak a *belső ellentmondásnak* az eredményeképpen megy végbe, amely magában a társadalomban rejlik, s nem egy *külső antagonizmus* eredményeképpen. Ilyenformán egyáltalán nem rejtély, hogy mi módon fejlődött a társadalom akkor, amikor még nem voltak osztályok, és hogyan fog fejlődni akkor, amikor már nem lesznek osztályok. Mert a termelőerők és a termelési viszonyok között mindig volt ellentmondás, és lesz a jövőben is, volt az osztályok megjelenése előtt, és lesz akkor is, amikor eltűnnek az osztályok és az osztályantagonizmusok. Ezért jegyezte fel Lenin Buharinnak (aki szintén azonosította az ellentmondást az antagonizmussal) „Az átmeneti korszak gazdálkodása" c. könyve egyik lapjának szélére:

„Rendkívül pontatlan. Az antagonizmus és az ellentmondás egyáltalán nem ugyanaz. Az első eltűnik, a második megmarad a szocializmusban"[1].

Ha tagadjuk az ellentmondást, ha a társadalmi fejlődést az antagonizmusból származtatjuk, akkor mivel magyarázzuk meg a társadalom fejlődését az osztályok kialakulása előtt és megszűnésük után? Vagy — vagy; vagy mindig voltak és

[1] Lenini Gyűjtemény. XI. köt. 357. old. (oroszul).

mindig lesznek osztályok és osztályellentétek (ilyen állítást még olyan „szocialista" sem mer megkockáztatni, mint Adler), vagy nem volt, és nem lesz semmilyen társadalmi fejlődés.

Ha viszont nem vetjük el a társadalmi fejlődés eszméjét, de a társadalmi fejlődést az antagonizmussal magyarázzuk, akkor fel kell tételeznünk, hogy a társadalmi fejlődés mozgatóereje a *természet és a társadalom* között fennálló antagonizmus. Ebben az esetben „biztosítva van" az osztálytársadalom előtti és utáni társadalmi fejlődés lehetősége. De milyen áron! Mert hiszen akkor oda lyukadnak ki, hogy a társadalmi fejlődés nem magának a társadalomnak belső törvényszerűségeitől, hanem a természettől függ. A társadalom önmozgása helyett olyan társadalmi mozgást kapunk, melynek mozgatóereje a *társadalmon kívül* van. Nem nehéz megérteni, hogy ez nem jelent egyebet, mint azt, hogy lemondunk a marxista történelemfelfogásról, a társadalmat a *természet függvényévé* tesszük, Marx történelmi materializmusát végeredményben geográfiai materializmussá változtatjuk.

Valójában a természet, lévén az ember természetes bázisa, mindenkor *óriási befolyást* gyakorolt, és fog is gyakorolni az emberi társadalomra. De nem ez a kérdés, hanem az, hogy ez a befolyás *milyen formában* valósul meg. *Két rendszer mechanikus antagonizmusának* a formájában, vagy pedig *dialektikus úton, a természet és a társadalom dialektikus egységén keresztül.*

Az I. fejezetben (237. old.) már láttuk, hogy Marx mindig hangsúlyozta *a természet és a társadalom dialektikus egységét* (Marx „az emberivé tett természetről" beszél). Marx sohasem tagadta meg ezt a nézetét, sőt később még szabatosabban fejezte ki. A marxizmus szerint a természet és a társadalom nem két rendszer, amelyek között csak *külső összeköttetés* és mechanikus *kölcsönhatás* van. A mechanikus kölcsönhatáson vagy olyan kölcsönhatást értenek, hogy mindkét tag úgy hat egymásra, hogy maga belsőleg nem változik (pl. a Föld Nap körüli forgásának newtoni vizsgálatánál nem veszik figyelembe sem a Földön végbemenő belső folyamatokat, sem azokat a folyamatokat, amelyek a Napon mennek végbe), vagy csak az egyik tag változik meg önállóan, s teljesen ettől függ a változás a másodikban. A természet és a társadalom között nem ilyen kölcsönhatás

van. De nem is olyan ez a kölcsönhatás, hogy a két egymásra ható tag közül csak az egyikben (a természetben) megy végbe önálló belső változás, a másik tagnak (a társadalomnak) a változása pedig teljes egészében az első tag hatásától függ.

Más szóval a társadalom és a természet kölcsönhatása nem olyan jellegű, hogy a fejlődés oka csak az *egyik tag belsejében* van, a másik változása pedig csupán következménye az első hatásának. Ezért a közöttük levő viszony nem ölti fel a külső antagonizmus formáját. A természet (amennyiben nem az emberhez viszonyított elsődlegességéről van szó) szintén a *történelem terméke*. Az embernek a természethez való viszonya szintén történelmi, történelmivé vált és ezzel történelmileg meghatározott társadalmi viszony. A társadalom fogalmához *nemcsak az embereknek egymáshoz való viszonyai tartoznak, hanem a természethez való viszonyaik is.*

„Mert e termelés hordozóinak — mondja Marx — *a természethez és egymáshoz* való viszonyai, amelyek közt termelnek, e viszonyok összessége, ez éppen a társadalom, ha a társadalmat gazdasági szerkezete szempontjából tekintjük"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Tehát a társadalom a *viszonyok összessége, teljessége*, s ezekbe beletartoznak az ember és a természet közt fennálló viszonyok is. A történelmi mozgás *ennek az összességnek, ennek a teljességnek* változásaiból áll, vagyis az embereknek mind a természethez, mind egymáshoz való viszonyaiban bekövetkező változásokból. Ez pedig azt jelenti, hogy a történelmi fejlődés ennek a teljességnek *mint totalitásnak* a fejlődési folyamata, vagyis hogy a változás mozgatóereje az *összességen belül*, a *totalitáson belül* van. Egy *egységes folyamat*, amely változik, és amelyben a változás végbemegy. Feltesszük a kérdést: ez egy természeti vagy pedig társadalmi folyamat? A válasz világos: társadalmi; az embereknek a természethez és egymáshoz való viszonyaiban végbemenő változás *az ember anyagi életének társadalmi termelésfolyamatában* gyökerezik.

„A társadalmi termelési folyamat — mondja Marx —

[1] *Marx.* A tőke. III. köt. Szikra 1951. 887. old.

az emberi élet anyagi létfeltételeinek termelési folyamata, és egyszersmind sajátos történelmi-gazdasági termelési viszonyok közt végbemenő, magukat e termelési viszonyokat és ezzel e folyamat hordozóit, azok anyagi létfeltételeit és kölcsönös viszonyait, vagyis azok meghatározott gazdasági társadalomformáját termelő és újratermelő folyamat. Mert e termelés hordozóinak a természethez és egymáshoz való viszonyai, amelyek közt termelnek, e viszonyok összessége, ez éppen a társadalom, ha a társadalmat gazdasági szerkezete szempontjából tekintjük"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

De miben jut kifejezésre az embernek a természethez való viszonya? Kifejeződik az emberek termelőerőiben, amelyek „feltárják az embernek a természethez való aktív viszonyát", valamint a természetnek az emberre gyakorolt hatásfokában és formájában; ezek, vagyis az anyagi termelés az a csomópont, amelyen az ember és a természet dialektikus egységre lép egymással, amelyen Marx szavai szerint, „a természet emberivé válik", „humanizálódik". A termelőerők fejlődése pedig, mint láttuk, a termelési viszonyokkal való társadalmi ellentmondáson keresztül megy végbe; a termelési viszonyok vagy megfelelnek, vagy már nem felelnek meg a termelőerőknek. *Ebből következik hogy a természet a történelmi folyamatra a termelőerők formájában és ezek révén az ember termelési és újratermelési folyamatában gyakorol befolyást, vagyis azon az ellentmondáson belül és annak az ellentmondásnak a révén, amely a termelőerők és a termelési viszonyok között fennáll.*

Ebből pedig az következik, hogy az osztályok és az osztályantagonizmusok megszűnésével *továbbra is ez az ellentmondás lesz a történelmi fejlődés mozgatóereje*, és a természetnek a társadalomra gyakorolt hatása nem változtat azon a tényen, hogy a társadalom mozgása *önmozgás* (mert az embernek a természethez való viszonya semmivel sem kevésbé társadalmi viszony, mint az embereknek egymáshoz való viszonya).

Aki az ellentmondást antagonizmusra redukálja, s aki az antagonizmusban látja a társadalom mozgatóerejét, az megszünteti ezt az önmozgást. Ezt az utat követték az összes

[1] Ugyanott.

mechanikus materialisták Buharinig bezárólag, többek között Kautsky is; mivel tagadták a dialektikát, nem maradt más hátra, mint hogy tagadják az ellentmondást.

De Adler előtt még ez az út is el van zárva.

Adler tagadja a gondolkodás formáitól független, objektív, megismerhető természet létezését, ugyanakkor elismeri a gondolkodás formáitól független társadalmi antagonizmust. A *természeti törvényeknek* csupán *szubjektív* jelentőséget tulajdonít, a társadalmi törvényeknek pedig (igaz, hogy nem mindig és nem mindenütt, hanem csak kétségbeejtő következetlenségek árán) valamiféle objektív jelentőséget. De hogyan képzelhető el antagonizmus a társadalom és egy olyan természet között, amelynek nincs objektív léte? Vagy hogyan ismerhető meg az antagonizmus két tag (a természet és a társadalom) között, nemcsak jelenségként, hanem tudatformáinktól függetlenül, amelyek közül csak az egyik (a társadalom) ismerhető meg objektíven, a másik (a természet) pedig objektíven nem, csak tudatunk szubjektív formáiban ismerhető meg?

Nyilvánvaló, hogy az antagonizmus csak akkor ismerhető meg objektíven, ha mindkét tag, vagyis nemcsak a társadalom, hanem a természet is megismerhető, függetlenül az adleri „gondolkodás formáitól", ellenkező esetben *az egész antagonizmus* ismét csak látszat, amelyet gondolkodási formáink idéznek elő. De ha az egész történelmi folyamat gondolkodási formáinknak megfelelően zajlik le (és ha Adler következetes kantista lenne, akkor éppen ezt a nézetet kellene vallania, amit nagyszámú munkáiban több helyütt meg is tesz), akkor ez egy újabb, még kiáltóbb ellentmondás. A gondolkodásra vonatkozóan, „a maga tartalmi lefolyásában" megengedik a dialektikát, vagyis az ellentmondást, a történelemre vonatkozólag azonban csak az antagonizmust. S legott hozzáteszik, hogy a történelmi fejlődés is csak a gondolkodásban létezik, csak gondolati tartalom, vagyis ugyanannak a gondolati tartalomnak egyrészt dialektikusan, másrészt nem dialektikusan kell lefolynia.

Ilyen végtelenül ostoba és hajmeresztő ellentmondásokra vezet a történelmi ellentmondásnak antagonizmusra való redukálása!

Most pedig térjünk át a második kérdésre, arra, hogy mit értenek a szociáldemokraták dialektikus ellentmondáson, és *hogyan* ismerik el ezt az ellentmondást.

5. „*Antitetika*" és „*heterotetika*"

Az „ellentmondás" kifejezés a logikából származik. Eredetileg a beszédben, a vitában, a gondolkodásban levő ellentétet értették rajta. A gondolatok azonban csak azért mozognak ellentétes irányban, mert a valóságot, a mozgásban levő anyagot tükrözik: a gondolkodás dialektikus törvényszerűsége, az úgynevezett szubjektív dialektika csupán a valóság dialektikus törvényszerűségének, az úgynevezett objektív dialektikának a tükröződése. „A *dolgok* dialektikája hozza létre az *eszmék* dialektikáját, nem pedig fordítva"[1]. A marxizmus-leninizmus nemcsak a dialektika és az ismeretelmélet azonosságát állítja, hanem a dialektika és a logika azonosságát is: nem kell 3 szó, logika, dialektika és ismeretelmélet egy és ugyanaz[2] — mondja Lenin.

Ezért teljesen jogosult, ha az „ellentmondás" szót, tekintet nélkül eredeti jelentésére, nemcsak a gondolatokra, hanem a dolgokra is alkalmazzuk, és a dolgokban levő ellentmondásról beszélünk. Ezen mindkét esetben az „egységes kettéhasadását egymást kölcsönösen kizáró ellentétekre és ezek kölcsönös viszonyát"[3] értjük. Ez az „egységes" egy bizonyos természeti vagy társadalmi, vagy pedig gondolati folyamat (a dialektikus folyamat lényegén ez mit sem változtat).

A kantista nem ismerheti el, hogy nemcsak gondolkodásunkban, hanem a természetben és a társadalomban is vannak kettéhasadó és ellentmondásokban mozgó folyamatok. De a kantista, aki a *formális logika* teljes híve, szigorúan véve még a gondolkodásban sem tűrheti az ellentmondást.

Hallgassuk meg pl. B. A. Kranoldot:

„Nézetem szerint — írja Kranold — Hegel ontologikus dialektikája nem antitetikus, hanem szintén csak heterotetikus,

---

[1] *Lenin*. Filozófiai füzetek. 172. old.
[2] Lásd ugyanott, 219. old.
[3] Ugyanott, 340. old.

másrészt a dialektika mint logikai elv csak heterotetika formájában lehetséges. *A dialektikának egyáltalán nem kell ellentmondást jelentenie, hanem csupán ellentétet, tehát lényegi máslétet.* A logikai szférában az ellentmondás tételére alapított, tehát antitetikus dialektika, egyszerűen azt jelentené, hogy megszüntetjük a már kimondottnak, az ítéletben kifejtettnek minden értelmét, tehát a dialektika nem juttathatná kifejezésre a logikai fejlődés elvét. *Az ontológia szférájában viszont teljesen értelmetlen lenne az ellentmondás tétele*"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Megpróbáljuk ezt a zagyvaságot megmagyarázni az olvasónak. Az „antitetika" görög szó, magyarul *ellentmondást, ellentétet* jelent; a „heterotetika" pedig *máslétet.* A szociáldemokraták az antitetika helyett a heterotetikáért szállnak síkra — mert mint a *formális logika* összes többi hívei, tagadják a dialektikus ellentmondást, ellentétet, vagyis az *ugyanazon* jelenségen, folyamaton, dolgon belül az egységes kettéhasadásának eredményeképpen jelentkező ellentmondást, ellentétet. Elismerik a *különbözőségek* létezését, sőt elismerik, hogy fennállhatnak ellentmondások, ellentétek *különböző dolgok* között vagy ugyanazon dolgon belül, de *különböző időben.* Az ellentmondásnak ezt a *különböző dolgokra* vagy *különböző időre* való korlátozását a formális logikában az *azonosság elvének* nevezik. Az azonosság elve látja az ellentétet, de nem *egységükben*, nem *azonosságukban*; látja a különbözőségeket, de nem látja a különbözőségeknek ellentétükbe való átcsapását.

A formális logika hívei, hogy kimutassák a dialektikus logika képtelenségét, kritikájukban mereven kötik magukat az *azonosság elvéhez.* Azt is tudjuk, milyen fontos szerepet töltött be a formális logikának ez a tétele Kant „A tiszta ész kritikája" c. munkájában: ezen alapul a kategóriák egész dedukciója, de a szociáldemokraták abban az igyekezetükben, hogy bebizonyítsák az objektív *dialektika* képtelenségét — mint az olvasó látja —, belekapaszkodnak még az „ellentmondás" szónak az eredeti jelentésébe is. Az ontológia szférájában, vagyis a lét szférájában, tehát a gondolkodáson kívül „az ellentmondás tétele teljesen

[1] *A. Kranold.* Die Persönlichkeit im Sozialismus. 159. old.

értelmetlen"; ott nem „beszédről" van szó, hát hogy foroghatna fenn „ellentmondás"? Ezt az érvet, mellesleg, szintén Dühringtől kölcsönözték. De a szociáldemokraták által elismert gondolkodásbeli ellentmondás csupán „ellentét, vagyis máslét", és ezért a dialektika „nem antitetikus", hanem csak „heterotetikus", vagyis nem ellentétekben megy végbe, hanem *ide-oda ingadozik, az egyiktől a másikhoz és vissza:* „a dialektikának egyáltalán nem kell ellentmondást jelentenie, hanem csupán ellentétet, tehát lényegi máslétet".

A botránykő, amelyet „a dialektika kritikai átformálásával" célbavettek, *a fejlődés dialektikus fogalma.* Az olvasó jól tudja, mekkora jelentőséget tulajdonított ennek a fogalomnak Lenin:

„A XX. században. . . — írja Lenin — «mindenki egyetért» a «fejlődés elvével». — Igen, de ez a felületes, át nem gondolt, esetleges, nyárspolgári «egyetértés» *olyan fajta* egyetértés, amellyel megfojtják és elsekélyesítik az igazságot"[1].

Miféle igazság az, amelyet a szociáldemokraták nyárspolgári módon „megfojtanak és elsekélyesítenek"? Ez a régi elpusztulásának és *az új keletkezésének ténye.* Nem ismernek semmi *dialektikusan keletkező* újat, csupán „a külön levőt", a másikat, a különbözőt ismerik, ami lényegében nem keletkezett, hanem *mindig létezett.* Aki nem ismeri el az újat, hanem csak a másikat, a különbözőt, annak a dialektika semmiféle értéket sem jelent, annak viszont, aki az új keletkezésének a nyitját keresi, nélkülözhetetlen a dialektika, *mert ez, és csakis ez adja kezünkbe a kulcsát.* A kérdés fontosságára való tekintettel engedje meg az olvasó, hogy idézzük Lenin „A dialektika kérdéséhez" c. írásának azt a részét, amelyben klasszikus tömörséggel fejti ki ezt a kérdést:

„Az ellentétek azonossága . . . azt jelenti, hogy *minden* természeti *(beleértve* szellemi és társadalmi) jelenségben és folyamatban ellentmondó, *egymást kölcsönösen kizáró,* ellentétes tendenciákat ismerünk el (fedezünk fel). A világban végbemenő minden folyamat *«önmozgásában»,* spontán fejlődésében, eleven életében való megismerésének az a feltétele, hogy mint ellentétek egységét ismerjük meg. A fejlődés az ellentétek

[1] *Lenin.* Filozófiai füzetek. 243. old.

«harca». A fejlődés (evolúció) két alapvető ... koncepciója: a fejlődés mint csökkenés és növekedés, mint ismétlés, *és* a fejlődés mint ellentétek egysége (az egységes kettéhasadása egymást kölcsönösen kizáró ellentétekre és ezek kölcsönös viszonya). A mozgás előbbi koncepciója homályban hagyja az *ö n* mozgást, *h a j t ó* erejét, forrását, motívumát (vagy *kívülre* helyezi ezt a forrást — isten, szubjektum stb.). Az utóbbi koncepció az «*ö n*» mozgás *forrásának* megismerésére irányítja a legfőbb figyelmet"[1].

Csak a fejlődés dialektikus fogalma, a szociáldemokraták által betiltott *antitetika* segítségével jövünk rá a nyitjára minden létező „önmozgásnak", az „ugrásoknak", a „fokozatosság megszakításának", az „ellentétté való átalakulásnak", a *régi elpusztulásának és az új keletkezésének.* Dehát van-e valami, amit a szociáldemokraták jobban gyűlölnek, mint az „ugrásokat", a „fokozatosság megszakítását", egyszóval a *forradalmat?* Van-e valami, amitől jobban félnének, mint az ellentétté való átalakulástól, a régi elpusztulásától és az új keletkezésétől, vagyis a kapitalizmus megsemmisítésétől és a szocializmus létrejöttétől? Itt bújik meg a dialektika „heterotetikává" való kritikai, vagyis nyárspolgári formálásának *szociális gyökere.*

„Az evolúció és a revolúció — írja pl. Max Adler — egyáltalán nem ellentétei egymásnak, hanem csupán ugyanazon fejlődési folyamat *történelmi értékelésében mutatkozó különbözőség. . . A revolúció és az evolúció különbsége egyáltalán nem jelent tehát lényeges különbséget magának a fejlődésnek az értelmében;* nem a fejlődés tudományos felfogásából ered, hanem a vele kapcsolatos gyakorlati állásfoglalásból. Ez a megkülönböztetés az *akaratra* vonatkozik, és a fejlődés bizonyos meghatározott tudatát akarja felkelteni. . ."[2] (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Az evolúció és a revolúció különbsége tehát ismét csak *szubjektív,* „egyáltalán nem jelent lényeges különbséget magának a fejlődésnek értelmében". Ismét minden pusztán a szubjektív „értékelésre" korlátozódik. Ebben az összefüggésben azonban

[1] *Lenin.* Filozófiai füzetek. 339—340. old.
[2] *Max Adler.* Marxistische Probleme. 56. old.

még fontosabb, hogy az evolúciónak és a revolúciónak csak a „különbözőségét", a „máslétét" ismerik itt el. *Dialektikus egységüket* ellenben tagadják. A fejlődés dialektikus elvét, a fejlődés *forradalmi útját* elvetik. Annak elismerését, hogy az evolúció forradalomhoz, *robbanásokhoz, ugrásokhoz* vezet, hogy a forradalom a mozgás formája, az evolúció során felhalmozódott *ellentmondások* feloldása — tiltja mind a „heterotetika", vagyis a formális logika, mind pedig a szociáldemokraták szociális természete és szerepe. Itt kell keresni, mint már mondottuk az *új* tagadásának *társadalmi gyökerét;* ezért van az, hogy tagadják az újat, amely „ugrások" útján, „a fokozatosság megszakítása" útján, a régi megsemmisítése útján jön létre, és kizárólag a *„külön levőt", a másikat, a különbözőt,* röviden: *a régit* ismerik el, s tagadják az *ellentmondót,* az ellentmondást; csak a „heterotetikát" ismerik el, s visszautasítják az *antitetikát.*

Ennek az álláspontnak azonban még *ismeretelméleti gyökerei* is vannak. Hogy feltárhassuk ezeket az ismeretelméleti gyökereket, engedjék meg, hogy ismét egy kisebb, ezúttal azonban csak látszólagos kitérést tegyünk. Ugyanaz a polgári filozófus, akit már idéztünk, E. F. Carritt, az oxfordi egyetem professzora ugyanúgy érvelt, mint Kranold. Carritt a dialektikus folyamatról a következőket írta:

„Ha a folyamatot behatóan írják le, akkor általában azt mondják róla, hogy ellentétek vagy ellentmondások útján megy végbe. De a felsorolt példák legtöbbje nyilván nem egyéb, mint a különbözőség [otherness] példája. A tojás és a madár, az egymásra következő geológiai rétegek, a feudalizmus és az indusztrializmus [értsd: kapitalizmus — *R. L.*], — *a* és — a nem ellentétek vagy ellentmondások"[1].

A polgári ideológusok és a szociáldemokrata ideológusok gondolatmenetének azonossága *nyilvánvaló*: ez is, az is a *metafizikus gondolkodásban* gyökerezik. Természetesen azok a dolgok, amelyeket ez a polgári író felsorol, ha mozdulatlan, merev dolgoknak tekintjük őket, akkor csak „máslétet", csak „különbözőségeket" jelentenek. Ha azonban *egymástól származó folya-*

[1] Labour Monthly, 1933 június. 385. old.

matoknak fogjuk fel őket, ha a *levésük folyamatában* tekintjük őket, akkor fejlődési sort alkotnak, amely érthetetlenné válik, mihelyt a mozgás egyes ellentétes mozzanatait egymástól elszakítva, csak a különbözőséget látjuk, s nem a levés dialektikus összefüggését. Nézzünk meg néhányat a Carritt úr által idézett példák közül, és vizsgáljuk meg őket levésük szempontjából. Mondjuk a $-a$ és $-a$ példáját. Ha elszigetelt, merev fogalmakként vizsgáljuk őket, akkor egyáltalán nincs különbség köztük. Az egyik $-a$ úgy hasonlít a másikhoz, mint egyik tojás a másikhoz. Ha azonban a szorzás folyamatában vizsgáljuk őket, ebben a mozgásban a $-a$ szinte megelevenedik, mozogni kezd, saját ellentétébe, $+a^2$-be megy át, éppen úgy, ahogy a gondolkodás mozgásában a $+a$-ból jött létre, mint ennek ellentéte. Már Hegel felhívta a figyelmet arra, hogy a $+a$ is, a $-a$ is egy harmadiknak: az a-nak a kettéhasadásából keletkezik. Vagy lássuk a feudalizmust és a kapitalizmust. Ha a kapitalizmust indusztrializmusnak fogjuk fel (vagyis osztálytartalmát mellőzzük), akkor úgy tűnhet, hogy a feudalizmussal összehasonlítva csak „különböző". Ámde a kapitalizmus meghatározott termelési rendszer, amely egy *meghatározott tulajdonformával függ össze*, s ez a tulajdonforma a feudális tulajdonformákból keletkezett, mégpedig elkeseredett osztályharc eredményeképpen. Ebben a harcban a feudalizmus elérkezett a „tagadásához", vagyis a feudalizmust megdöntötték, és a feudális tulajdon uralmát felváltotta a vele ellentétes kapitalista tulajdon. Aki csak egy pillantást vet a történelembe, annak nem kell külön magyarázni, hogy a feudalizmus ellentéteként hogyan keletkezett, fejlődött és győzött a kapitalizmus. Ugyanezt mondhatjuk a szocializmusról és a kommunizmusról.

„«Nagy meglátás az — mondja Hegel —, ha felismerték, hogy a lét és a nemlét csak igazság nélküli absztrakciók, hogy az első igaz csakis a levés. Az értelem elszigeteli őket és mindkettőt igaznak és érvényesnek tartja; ezzel szemben az ész az egyiket felismeri a másikban, felismeri, hogy az egyikben benne van az ő másika» (NB «az ő másika»), — «ezért a mindenséget, az abszolútat mint levést kell meghatározni»"[1].

[1] *Lenin.* Filozófiai füzetek. 249—250. old.

A burzsoá és a szociáldemokrata „értelem" (vagyis a metafizikus, formális logikai gondolkodásmód*) nem képes *felemelkedni* a *levés* dialektikus felfogásáig: a létnek és a nemlétnek az igazságát — a levés pedig „lét és egyben nemlét" (Hegel) — csak úgy tudja megragadni, ha *egymástól elszigeteli* őket. Az egyiknek a másikba való átmenetét nem képes felfogni, s még kevésbé a *különbözőségből az ellentmondásba* való átmenetet.

„. . . a szokásos elképzelés — mondja Lenin — felfogja a különbséget és az ellentmondást, de nem fogja fel az egyikből a másikba való **átmenetet**, pedig *e z a l e g f o n t o s a b b*"[1].

Ez teljes egészében összefügg a formális logikával:

„A régi logikában — mondja Lenin — nincs átmenet, fejlődés (a fogalmak és a gondolkodás fejlődése), nincs meg az összes részek «*b e l s ő s z ü k s é g s z e r ű ö s s z e f ü g g é s e*» és az egyiknek a másikba való «átmenete»"[2].

A dialektikus logika azonban főként a dialektikus folyamatból következő különbözőre, a „másikra" fordítja a figyelmet, amely tehát nemcsak másik, hanem a *saját* másika, mint ahogy ezt már Hegel megállapította.

„Ez a harmónia — írja Hegel Hérakleitoszról — éppen az abszolút levés, változás, — nem mássálevés, most ezzé, majd pedig azzá. A lényeges az, hogy minden különböző, minden különös különbözik valami másiktól, de nem absztraktan bármilyen másiktól, hanem a *saját* másikától. . ."[3]

Lenin ehhez a következőket fűzi:

„Nagyon helyes és fontos: «a másik» mint a *s a j á t* másika, *s a j á t* ellentétévé fejlődése"[4].

Vajon az anyag és a gondolkodás, az élő és a holt, a burzsoázia

---

* Idealista, metafizikus filozófusok a formális logikát gyakran felhasználták és a metafizika szolgálatába állították. Ezért gyakorta összefonódik a formális logika a metafizikával. Nem helyes azonban azonosítani a formális logikát a metafizikával.

[1] *Lenin.* Filozófiai füzetek. 119. old.
[2] Ugyanott, 73. old.
[3] Ugyanott, 250. old.
[4] Ugyanott, 50. old.

és a proletariátus, a kapitalizmus és a kommunizmus (nem pedig indusztrializmus, mert a kommunizmus éppúgy, sőt még nagyobb mértékben indusztrializmus lesz, mint a kapitalizmus) csupán „különbözők"-e, vagy a „saját másikuk" is, vagyis egy ellentmondásos folyamat ellentétes termékei? Aki a dolgokat nem valóságos mozgásukban, összefüggésükben és kölcsönhatásukban, nem harcukban, nem fejlődésük és *levésük dialektikus folyamatában* vizsgálja, az természetesen nem értheti meg a dialektikájukat. De ez esetben a hiba nem a dialektikában van, hanem abban, hogy egyesek képtelenek dialektikusan gondolkodni.

A szociáldemokraták *teljesen képtelenek* dialektikusan gondolkodni. Filozófiai szempontból ez az újkantizmusban gyökerezik. Jóllehet Engels megdicsérte Kantot azért, hogy ő volt az első, aki az újkorban hirdette a fejlődés elvét a naprendszer keletkezésére vonatkozó elméletében, s noha Hegel szintén megdicsérte Kantot azért, hogy ő volt az, aki antinómiáival az újkorban elsőnek rendszeresen alkalmazta a filozófiában a dialektikát, ennek ellenére Kant elsősorban és főként *metafizikus* filozófus volt. Az ő felfogása szerint az emberi értelem „adott", *változatlan* tény, amelynek fogalmai és kategóriái örök időktől fogva változatlan formában adottak, és örök időkre *változatlanok maradnak*. Az, hogy az emberi értelem *fejlődik*, hogy az emberi értelem fogalmai folyamatok, hogy *történetük van*, mozognak, változnak, fejlődnek — ezt a gondolatot Kant *képtelen* volt megérteni. Ez a gondolat *összeegyeztethetetlen* Kant rendszerével, s kivált Kant „általános tudat"-fogalmával. Voltaképpen mi ez a „tudat általában"? Ez egyedi tudatokból leszűrt, *mesterséges absztrakció*, amely meg van tisztítva minden véletlenszerűségtől, egyéni sajátosságtól, s amelyet Kant érzékfelettivé, metafizikai lényeggé alakított át, ami lényegében nem egyéb, mint Hegel „abszolút eszméje", de a *fejlődés* eszméje nélkül, a „végső adottság". Ezért olyan rendkívül *merev*, mozdulatlan, *állandó*, változatlan, fejlődésképtelen, ezért olyan rendkívül *statikus*. Tudják ezt a szociáldemokraták is, és mint hithű kantisták, még inkább tudatos princípiumot csinálnak ebből a statikusból, mint ahogy valaha Kant tette, *és szembeállítják a dialektikával*. Ez különösen S. Marcknál tapasztalható:

„A szenzualisztikusan értelmezett, empirikus tudatnak és az absztrakt-statikus általában vett tudatnak a logikában meg kell felelniük egymásnak"[1].

Teljesen az öreg Kant szellemében: az eleven, szüntelenül fejlődő, a levés örök folyamatában leledző, melyet a külső világgal bennünket összekötő érzeteink közvetítenek nekünk, és amely — mint az újkantisták nevezik — empirikus tudatunk tartalmát alkotja, átváltozik mozdulatlan, változatlan, *absztrakt-statikus* „általában vett tudattá". Az eleven élet átváltozik egy halott, merev rémképpé! Az *ilyen* logikában nincs helye a dialektikának, nincs helye az ellentmondásnak, nincs helye a valóban dialektikus nézeteknek, amelyeket Lenin a következőképpen fejezett ki:

„... ha *minden* fejlődik, vonatkozik-e ez a gondolkodás legáltalánosabb *fogalmaira és kategóriáira* is? Ha nem, akkor a gondolkodás nem függ össze a léttel. Ha igen, ez azt jelenti, hogy van fogalmak dialektikája és van megismerés dialektikája, amely objektív jelentőségű"[2].

A kanti „tudat általában" a maga egyszer s mindenkorra adott, változatlan, nem fejlődő kategóriáival *nem békülhet meg efféle nézetekkel;* ez az absztrakt-statikus szörny szöges ellentéte a dialektikának, és nem tűr semmiféle dialektikát.

A kantizmus egész szelleme ellentétes a dialektikával. Ez az egyik ismeretelméleti gyökere annak, hogy a szociáldemokraták tagadják a dialektikát. De ez még nem minden. Az antitetika helyére, vagyis a fogalmak ellentmondásos mozgása helyére (náluk ugyanis csak fogalmakról van szó) a *heterotetikát* helyezik, csak a másikat, a különbözőt ismerik el, s nem ismerik el a *saját* másikává, a *saját* ellentétévé való fejlődést. Ezért itt ennek a *másiknak* éppúgy nincs története, nincs fejlődése, mint az emberi „általános tudatnak". Ez a másik nem keletkezik, nem múlik el, változatlanul, öröktől fogva „adott" azzal együtt, amihez viszonyítva másik. Ily módon eljutottunk a *korreláció* fogalmához. Az újnak, az ugrásszerű *keletkezésnek*, a *levésnek*, az *átalakulásnak* a gondolatát itt egyszer s mindenkorra kiirtották.

[1] *S. Marck.* Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. II. félköt. 99. old.
[2] *Lenin.* Filozófiai füzetek. 243. old.

„A kriticizmus szembeállította az ítéletben kifejeződő szintetikus egységnek mint korrelációnak a felfogását a szintetikus egységnek mint a feloldott ellentmondások abszolút azonosságának hegeli fogalmával; a korreláció egyesíti az ítélet ellentétes elemeit, de egyidejűleg megőrzi őket különbözőségükben" — így magyarázza ezt a fogalmat a már többször idézett S. Marck.

„Eszerint az egyes ítéletek állandó kölcsönös viszonyaiban ezek az elemek megmaradnak különbözőségükben, így kölcsönösen megvilágítják és korrigálják egymást, *de semmiképpen sem lepleződnek le mint ellentmondások, amelyek csak metafizikai következtetések mozzanataiként nyernének értelmet*"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Ebben a zagyvaságban, amelyből a polgári egyetemek filozófiai zsargonjában járatlan olvasó alig ért meg egy-két szónál többet, számunkra csak az a beismerés fontos, hogy a „korreláció" szöges ellentéte a dialektikának, hogy megőrzi az ellentéteket „különbözőségükben", nem „leplezi le" azokat mint ellentmondásokat. A korreláció (kölcsönösség) *mindkét tagja* állandó, *nem a mozgás, a folyamat eredményeképpen jönnek létre* mint az egységes kettéhasadása, s éppen ezért „megvilágítják, kölcsönösen helyesbítik egymást", vagyis közönséges emberi nyelven szólva: a *korreláció álláspontja ennek a már többször említett álláspontnak* felel meg: *„egyrészt így, másrészt úgy"*. Tehát a korrelációból azért csinálnak princípiumot, hogy kikapcsolják az ellentmondást mint a fejlődés elvét, s ezzel együtt magát a fejlődést.

„Az egyes ítélet «antitetikája» — jelenti ki ugyanaz az S. Marck — abban rejlik, hogy *elemei megmaradnak különbözőségükben* . . . A problematika *nem visz ellentmondást a megismerésbe* . . . a kritikai korrelációs dialektika még ennek hangsúlyozása esetén is *gyökerében különbözni fog az ellentmondás hegeli dialektikájától*"[2].

Marck teljesen feleslegesen hangoztatja, hogy „a kritikai

[1] *S. Marck.* Hegelianismus und Marxismus. 9. old.
[2] Ugyanott, 10. old.

korrelációs dialektika" (hogy kerül ide a dialektika?) gyökerében különbözik a hegeli dialektikától, de különbözik a marxi dialektikától is; ezt egyébként is mindenki azonnal látja.

Ez a nézet, amely állítólag csupán „nem visz a megismerésbe ellentmondást", valójában azonban egyáltalán hallani sem akar ellentmondásról, minden részletében szoros kapcsolatban van a kantizmus filozófiai álláspontjával, és el nem választható tőle, ami kitűnik Hegel következő soraiból is:

„Ha az elemzést úgy képzelik, hogy a tárgyban csakis az van, amit *beléhelyeztek*, ez ugyanolyan egyoldalúság, mintha azt gondolnák, hogy a kapott meghatározásokat csak belőle *veszik*. Az előbbi elképzelés tudvalevően a szubjektív idealizmus álláspontja, mely az elemzésben a megismerési tevékenységet kizárólag egyoldalú *tételezésnek* tekinti, amelyen túl a *magábanvaló dolog* rejtve marad . . .; az utóbbi elképzelés az úgynevezett realizmus nézete, amely úgy fogja fel a szubjektív fogalmat, mint üres azonosságot, amely *kívülről* veszi fel magába a gondolati meghatározásokat"[1].

Hegelnek e sorai először is azért figyelemre méltók, mert félreérthetetlenül leleplezik, hogy a kantizmus a *szubjektív idealizmus* egyik válfaja. Másodszor, Hegel itt Kant ellen, és egyben a materialisták ellen is harcol. Mindenekelőtt megállapítja, hogy a kanti „metodológia" és metafizika szoros kapcsolatban van egymással. Minthogy Kant megismerhetetlennek tartja a magábanvalót, kénytelen tagadni, hogy maguk a tárgyak tevékenyen részt vesznek az emberi megismerés folyamatában. Ezáltal a megismerést kizárólag a tudat aktivitásává változtatja, vagyis kizárólag „egyoldalú tételezéssé", logikai ítéletté, amely a tárgyba mindent belehelyez, de semmit sem vesz ki belőle. Hegel egyúttal harcol a régi materializmus álláspontja ellen is, amely viszont majdnem kizárólag csak a tárgy tevékenységét vette figyelembe, magának az embernek az aktivitására azonban nem fordított kellő figyelmet.

Igaz, hogy Hegel felfogása szerint az ember aktivitása csupán mint a gondolkodás aktivitása jelentkezik, s nem mint anyagi,

[1] Idézi *Lenin*. Filozófiai füzetek. 182—183. old.

forradalmi gyakorlat. Az általa bírált kétféle álláspont leküzdése valójában nem Hegel műve, hanem Marxé (lásd Feuerbachról írt első és második tézisét). De mint mindig, Hegel itt is — jóllehet a következetes idealizmus álláspontjáról — helyes dialektikus bírálattal illeti a kantizmust.

A dialektikus álláspont Hegel szerint a következő:

„Ezt a két mozzanatot azonban nem lehet elválasztani egymástól; a logikai, abban az absztrakt formájában, melyben az elemzés domborítja ki, mindenesetre csak a megismerésben van meg, mint ahogy fordítva, nemcsak valami *tételezett*, hanem *magábanvaló* is"[1].

Íme a „korrelációs dialektika" második ismeretelméleti gyökere: az *eklekticizmus*, az „egyrészt így, másrészt úgy" álláspont. A dialektikus az ellentétek harcában igyekszik megtalálni a fejlődés *nyitját*, az újhoz, a magasabb szintézishez vezető ugrások nyitját. Az az ember viszont, aki az „egyrészt-másrészt" álláspontján van, az ellentétek rögzítésére, megszilárdítására, az ellentétek harcának kibékítésére, az ellentétek „korrigálására", „igazolására" törekszik, hogy a maga számára megfelelő eklektikus — kényelmeset kiválassza.

„A kritikai monizmus a korreláció monizmusa, nem pedig az ellentétek egybeolvasztásának monizmusa" — s ezzel S. Marck elismeri, hogy a „korrelációs dialektika" nem egyéb, mint a szociáldemokraták szociális természetének leginkább megfelelő *eklekticizmus*.

S végül, a korrelációs eklekticizmus harmadik ismeretelméleti gyökere a szociáldemokraták *agnoszticizmusa*. Miért viselik annyira a szívükön — a már ismertetett okokon túlmenően — a korrelációt, miért ellenzik annyira az „ellentmondások dialektikáját"? Azért, mert *meg akarják menteni a „fő korrelációt", a gondolkodás és a lét korrelációját*. Már láttuk, hogy ez a szolipszista tétel a modern újkantizmus alapja. A természet létezése a *tudat egyidejű létezése nélkül* szerintük képtelenség, minthogy a természet csupán egy fogalom az „általános tudatban". Így a természet és a szellem, a lét és a gondolkodás nem

[1] Idézi *Lenin*. Filozófiai füzetek. 183. old.

lehetnek olyan dialektikus ellentmondások, amelyek az egyiknek a másikból való fejlődése dialektikus viszonyában állnak.

Még ha „Hegel, a dialektika híve sem volt képes megérteni a *dialektikus* átmenetet ... az anyagból a tudatba" *(Lenin)*, hogyan érthették volna meg a szociáldemokraták, a dialektika *ellenfelei!*

Ennek a *dialektikus* átmenetnek a tagadása fő érdeke a szociáldemokrata filozófusoknak, és ebben kell keresnünk korrelációs dialektikájuk fő okát.

„A tudat és a tárgy maradéktalan egybeolvadásával — csak a tudat és a tárgy *eredeti korrelációjának önmagán alapuló és semmiféle további bizonyításra nem szoruló nyilvánvalóságát* lehet szembeállítani"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Hegel egybeolvasztotta a tudatot a tárggyal, az eszmét a természettel. S volt egy gondolkodó, név szerint Marx, aki pedig „helyreigazította a misztika tévedését (vagy gyengeségét?)", ezzel az egybeolvasztással szembeállította azt a materialista tanítást, hogy a gondolkodás az anyag terméke. Ez a megoldás homlokegyenest ellenkezik a tudatnak a tárggyal való „eredeti korrelációjával". De ez nem akadályozza meg azt, hogy ezt a korrelációt, amit semmivel sem tudnak igazolni, úgy állítsák be, mint ami „nyilvánvaló", ami *nem szorul bizonyításra.* Minek is kellene bizonyítani, amikor *az az örök időkön „alapul"*, vagyis *örökre adott.* Elsősorban ez a magyarázata annak, hogy a szociáldemokratáknak miért van szükségük a „korrelációs dialektikára": csak ezzel „menthetik" a *szolipszizmusukat.* „Dialektikájuknak" az a rendeltetése, hogy az *idealista metafizikát* — amelynek mindannyian hódolnak — kiragadják az ellentmondások materialista dialektikájának karmaiból, s ezzel megmentsék az *elkerülhetetlen* pusztulástól, s hogy valóban ez a helyzet, arról maga S. Marck tanúskodik. Teljesen nyíltan beismeri, hogy éppen ez az egyetlen célja egész „dialektikájuknak".

„A dialektikát tehát ebben az értelemben kell pontosabban megfogalmazni: [a tárgynak — *R. L.*] *a tudattól való függet-*

[1] *S. Marck.* Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart. II. félköt. 95. old.

lenségét csak úgy lehet felfognunk, mint a tudathoz való relációt, az adottság annyit jelent, mint egy meghatározott kiinduló pont «számára» adott, és egyben jelenti az «ettől» a vonatkozástól való függetlenséget"[1].

Azt a régi szolipszista fogást, hogy a tárgy függetlensége csupán látszat, hogy nincs objektum szubjektum nélkül, itt elkeresztelik „dialektikának". A fasiszta filozófusok, mint láttuk, a metafizikát keresztelték el „dialektikának", hogy ezzel megmentsék a vallást és a misztikát, s ily módon újkantistákból újhegelistákká vedlettek át. A szociáldemokraták, szokás szerint, pontosan követik a burzsoázia példáját: ők is átkeresztelték régi metafizikájukat dialektikává, és ezt elnevezték újmarxizmusnak. Mindössze ennyi a különbség a szociáldemokratáknak a marxista dialektikával kapcsolatos régi és új álláspontja között.

Megjelent oroszul
„Диалектический материализм и социалдемократия"
címmel, a Партиздат kiadásában, Moszkvában 1931-ben;
továbbá németül
„Der dialektische Materialismus und die Sozialdemokratie"
címmel, a Verlagsgenossenschaft Auslandischer Arbeiter
in der UdSSR kiadásában, Moszkva—Leningrádban 1931-ben.

[1] Ugyanott, 100. old.

HOGYAN KELL ÉRTELMEZNI SIDNEY HOOKOT?

I. HOOK ÚR „HOOK"-OSÍTJA A TÉNYEKET*

Sidney Hook, a newyorki egyetem filozófiaprofesszora az utóbbi időben igencsak megélénkült. Egyik újabb írásában[1] még annak a szerény cikknek a taglalásáig is leereszkedett, amellyel én a marxista filozófia, a dialektikus materializmus néhány kérdésének tisztázásához hozzájárulni próbáltam.

Igaz, hogy én nem vagyok a newyorki egyetem professzora, csupán egyszerű filozófiatanár a Vörös Tanárképző Intézetben, Moszkvában, annak az országnak a fővárosában, ahol az „ortodox marxizmus" (Hook teszi idézőjelbe) uralkodik. Méghozzá „hivatalos kommunista" vagyok, és nem trockista, ami soha nem voltam, és nem is akarok lenni. A híres professzor tehát eszerint is bánik velem. „Filozófiai analfabétizmust" vet a szememre (akárcsak Mityin elvtársnak), meg olyasmit, hogy „boldog ártatlanságomban" „összezavarom a logika és a tudományos módszer legelemibb disztinkcióit", és kijelenti, hogy „a dialektikus materializmus ama fajtájának leghitelesebb szóvivőihez" tartozom, „amely manapság a hivatalos kommunista jegyét viseli magán".

Mindezért némi vigaszt jelent számomra az a bánásmód, melyben Hook úr Marxot, Engelst és Lenint részesíti. Marx olyan történelemelméletet dolgozott ki, amelynek „sarkalatos terminusai" „kétértelműek"[2]; Engels „homályos abszolutisztikus nézeteket"[3] vall, „elfogadta Feuerbach nyers formuláját"[4],

* Lefordíthatatlan szójáték: to hook magyarul elgörbíteni, meghamisítani.

[1] The Meaning of Marx. (Hogyan kell értelmezni Marxot?) Tanulmánygyűjtemény. Farrar et Rinehart, New York 1934.

[2] *Hook.* Towards the Understanding of Karl Marx. (Marx Károly megértése útján.) 105. old.

[3] Ugyanott, 212. old.

[4] Ugyanott, 37. old.

„a történelmi materializmus merev és mechanikus alkalmazása útján már *eleve* elintézett minden nehézséget"[1], felfogása „logikailag gyermeteg"[2], „trükköket" használt „olyan öntudatlansággal, mely szinte az együgyűséggel határos"[3], „álláspontja száz százalékos abszurdum"[4]; Lenin filozófiai írásaiban „a megismerés mechanikus korreszpondencia-elméletét"* hirdeti[5] stb. Röviden, mindezek a gondolkodók — kétségtelenül a legnagyobbak, akiket az emberiség valaha is szült —, ugyancsak „boldog ártatlanságban" élve, nem is sejtették azt a „tényt", hogy nézeteik „kétértelműek", „homályosak", „nyersek", „merevek", „együgyűek", „logikailag gyermetegek", „abszurdak", s hogy végső, de nem utolsósorban „mechanikusan" fogják fel a *dialektikus* materializmust!

Így tehát elég jó társaságba kerültem. Hook professzor úr úgyszintén. Az eklektikus Bertrand Russell, az agnosztikus John Dewey a legjobb társaság az olyan „fajta" „dialektikus materialisták" számára, mint amilyen ő. M. R. Cohen, aki a forradalmat „sajnálatos eszköznek" tekinti, a legjobb társaság az olyan „kommunisták" számára, mint amilyen Hook úr. Valamennyien esküdt és nyílt ellenségei a kommunizmusnak. Ez nem gátolja Hook urat abban, hogy a „kommunisták egy fajtájához" sorolja őket[6]. Nem csoda, hogy éppen rájuk támaszkodik Hook úr, amikor belefog annak „kifejtésébe", hogy hogyan kell értelmezni a marxizmust.

Nem csoda, mert hiszen Hook a kommunizmusnak egyáltalán nem kisebb, hanem minden tekintetben *nagyobb* ellensége, mint amazok. A különbség Hook és az említettek között nem abban rejlik, ahogyan azok idegenkednek a kommunizmustól és ellenséges érzülettel viseltetnek iránta, hanem abban a nyílt-

[1] *Hook*. Towards the Understanding of Karl Marx. 147—148. old.
[2] Ugyanott.
[3] Ugyanott, 244—245. old.
[4] Ugyanott, 148. old.
* A korreszpondencia latin szó, megfelelést jelent. A megismerés korreszpondencia-elmélete olyan elmélet, amely azt tanítja, hogy az emberi ismeretek megfelelnek a tudattól független, objektív valóságnak. A *mechanikus* korreszpondencia-elmélet ezt a megfelelést leegyszerűsítve, eltorzítva, nem mint folyamatot, nem mint bonyolult ellentmondásokban gazdag *folyamatot* fogja fel, nem ismeri fel világosan a gondolkodás *aktivitásának* és a *gyakorlatnak* a szerepét a külvilágot egyre pontosabban megközelítő emberi megismerés fejlődésében.
[5] *Hook*. Towards the Understanding of Karl Marx. 61. old.
[6] *Hook*. The Meaning of Marx. 102. old.

ságban és őszinteségben, mellyel bevallják idegenkedésüket és ellenséges érzésüket. Russell, Dewey és Cohen ugyanis becsületesen és nyíltan beismerik a kommunizmussal szemben táplált előítéleteiket (és uram bocsá', micsoda előítéleteket!), Hook úr viszont a marxizmus revizionistáinak és renegátjainak jól ismert módján „megőrzi a látszatot": Marx *nevét* és a „marxizmus" szót a marxizmus *meghamisítására* használja fel; önmagát „forradalmibb" marxistának tünteti fel, mint az „ortodoxok", s a „nem hivatalos" kommunista pózában tetszeleg a „hivatalos" kommunistákkal szemben. Röviden, *úgy tesz, mintha* a „jó" kommunizmus nevében harcolna a „rossz" kommunizmus ellen, s ebben hajszálra hasonlít az összes opportunistákhoz, akik úgy tesznek, mintha a „jó" szociáldemokráciáért harcolnának a „rossz" kommunizmus ellen, s a „jó" kapitalisták segítségével küzdenének a „rossz" kapitalizmus ellen. És persze a cél is hajszálra ugyanaz: a proletariátus letérítése a forradalmi útról azáltal, hogy meghamisítja a proletariátus forradalmi elméletét, a forradalmi marxizmust.

Ez nyilvánvaló. Tanúskodik erről a II. Internacionálé egész története általában, a trockizmus története különösen, s Hook úr, mint egyes eset, ezt nem cáfolja meg, hanem csak megerősíti. Megállapításunk helyességét a jelen esetben egy csapásra igazolja az, hogy Hook *egyetlen olyan érvet sem vonultat fel a kommunisták ellen, amely ne a nemzetközi szociáldemokrácia fegyvertárából származna.* A Szovjetunióra szórt visszataszító rágalmak: „az ellenőrizhetetlen bürokrácia uralma" és a „proletariátus *fölötti* diktatúra" — mik ezek, ha nem a szociáldemokrácia szabvány-fegyverei az első szocialista ország ellen? A franciáknak van egy közmondásuk: *La plus belle fiancée en France ne peut donner plus qu'elle a**. Hook úr sem szolgálhat más „érvekkel", mint a nemzetközi mensevizmus „érveivel", nem használhat más fegyvereket, mint a trockizmus rágalmait.

Van azonban néhány „eredeti" vonás is Hook úr esetében. Csak kettőt akarok ezek közül szóvá tenni:

Mindmáig azzal a rágalommal illettek bennünket, hogy a Szovjetunióban nem a proletariátus diktatúrája áll fenn, hanem

* Franciaország legszebb menyasszonya sem adhat többet, mint amije van.

a proletariátus *fölötti* diktatúra. De Hook úr az első, aki azt állítja, hogy ezt *maguk a kommunisták is elismerik*, mivel a „proletariátus diktatúrája" kifejezésen a Kommunista Pártnak a proletariátus *fölötti* diktatúráját értik!

„Az úgynevezett Kommunista Párt a Szovjetunióban és másutt — írja Hook — feladta Marx álláspontját, s e kifejezésen [a proletariátus diktatúrája — *R. L.*] a Kommunista Pártnak «a proletariátus *fölötti* diktatúráját» érti [! — *R. L.*]"[1].

Felhívom az olvasó figyelmét arra a körülményre, hogy a „proletariátus *fölötti* diktatúra" kifejezést Hook úr *idézőjelbe* teszi, s így azt a látszatot kelti (természetesen szándékosan), *mintha ezt a kifejezést valamilyen kommunista írásból idézné*, vagyis mintha ez maguknak a kommunistáknak a *nézete* lenne. Ezen az alapon azután könnyen ráfoghatja a kommunistákra, hogy a proletariátus diktatúráján a Kommunista Pártnak a proletariátus *fölötti* diktatúráját *értik*, vagyis hogy ez a kommunisták *bevallott elméleti álláspontja!* Eredeti, nemde? Minek nevezhető ez? Én a tények „hook"-osításának nevezem.

Lássuk Hook úr „eredetiségének" következő példáját:

„Az eredmény — jelenti ki másutt — egy elfajult munkásállam, amelyben a legfontosabb döntéseket az ellenőrizhetetlen bürokrácia hozza. Egy ilyen államban a munkásoknak lehet jó ellátásuk, lehetnek jók a lakásviszonyaik, mert *a termelés társadalmi jellege folytán a bürokratáknak nincs módjukban tőkét felhalmozni*, habár költséges gazdálkodással pocsékolhatják a társadalmi vagyont és az emberi erőt"[2]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

A Szovjetuniót eddig azzal vádolták, hogy ott nincs szocializmus, nem új a „termelés jellege", nincs „munkásállam", hanem tisztán és kizárólag államkapitalizmus van. Ez legalább következetes, hogy úgy mondjam, „monista" rágalom. De azt állítani a Szovjetunióról, hogy ott „a proletariátus *fölött*" gyakorolnak „diktatúrát", és hogy ennek ellenére a Szovjetunió „munkásállam"; *ugyanabban a mondatban* azt mondani,

[1] Modern Monthly, 1934 október. 532. old.
[2] *Hook*. The Meaning of Marx. 139. old.

hogy ez a munkásállam „elfajult", és hogy ennek ellenére a „termelés jellege" olyan, hogy lehetetlenné teszi a „tőkefelhalmozást" — ez Hook úr kiváltsága, aki, mint látni fogjuk, nagy ellensége a monista filozófiának. Milyen „jellegű" lehet a termelés, kérdem én, ha lehetetlenné teszi a „tőkefelhalmozást"? S mi egy munkásállam történelmi feladata (Marx szerint!), ha nem az, hogy lehetetlenné tegye a „tőkefelhalmozást"? Vajon nem pontosan *ez*-e a kritériuma egy *igazi* munkásállamnak? Csakis egy olyan állam, amely *ennek a követelménynek* eleget tesz, lehet *igazi* munkásállam — legalábbis minden öntudatos munkásnak és a tőkésrendszer minden ellenségének a szemében. Magától értetődő azonban, hogy a tőkés termelési mód minden *híve* éppen ezért minősíti ezt a munkásállamot „elfajultnak". Azt a tényt, amelyet Hook úr bármily kelletlenül, de kénytelen elismerni — hogy tudniillik ebben a munkásállamban a munkásoknak „jó az ellátásuk", „jók a lakásviszonyaik" —, a Hook-féle emberek hogy is foghatnák fel másnak, mint az „elfajulás" jelének?

Láttunk tehát mutatóba néhány példát Hook úr eredetiségére. Ezek a példák egyszersmind rávilágítanak Hook úr valóban következetes gondolkodására is. Ő legalább semmiképpen sem vádolható „boldog ártatlansággal" sem „a logika és a tudományos módszer legelemibb disztinkcióinak összezavarását" illetően (ennek lehetőségére még célozni is arcátlanság volna a newyorki egyetem filozófiaprofesszorával szemben!), sem ennek a következetlen badarságnak a *társadalmi célját* illetően, amely ellentmond a *meg nem hamisított* marxizmus „legelemibb disztinkcióinak" is. Hook úr se nem ártatlan, se nem boldog. Nem ártatlan, mert *tudatosan* hamisítja meg a marxizmust. Tökéletesen tudatában van annak, amit tesz. És éppen ez az oka következetlenségének is. Egy tudatos antimarxista ugyanis nem bújhat a marxizmus leple mögé anélkül, hogy következetlenségbe ne essen, hogy a legszörnyűbb, a legkiáltóbb ellentmondásokba ne kerüljön önmagával. Boldogtalansága pedig szintén ugyanezzel a ténnyel függ össze. Ha valaki a „nagy forradalmár" pózában tetszeleg, bár ennek éppen az ellenkezője, akkor mondjuk csak ki nyugodtan, *lehetetlen*, hogy ne furdalja a lelkiismeret.

Az elmondottak ízelítőt adnak abból, milyen „eredetiséget" és következetességet várhatunk Hook úrtól a dialektikus materializmus terén. Ez az ízelítő nem valami étvágygerjesztő. Mégis ki kell kanalaznunk az egész levest. Úgy kell vennünk a kommunizmus ellenségeit, amilyenek a valóságban, és úgy is kell harcolnunk ellenük.

II. MIT NEVEZÜNK MONISTA FILOZÓFIÁNAK?

Hook úr „Towards the Understanding of Karl Marx" (Marx Károly megértése útján: ? — a megértése helyett a *félreértése* kifejezés mindenesetre jobban megfelelne a kitűzött célnak) c. munkájában az egyik fejezet a következő címet viseli: „Is Marxism a Monistic System?" („Monista rendszer-e a marxizmus?") Hook úr ezt tagadja. Méghozzá kategorikusan tagadja. Sőt, mint rögtön látni fogjuk, szerinte minden monista filozófia logikája „önmagában hordozza érvénytelenségét". Az első tisztázandó kérdés tehát ezzel kapcsolatban az, hogy *mit nevezünk monista filozófiának*?

Jómagam a „filozófiában analfabéta" vagyok, Hook úr azonban a filozófia professzora a newyorki egyetemen. Egy ilyen méltóságot betöltő egyénnek úgyszólván *ex professore* tudnia kellene, hogy mit jelent a filozófiának ez az egészen „elemi disztinkciója". Tény azonban, bármily sajnálatos a newyorki egyetem hírnevére nézve, hogy Hook úrnak erről a leghalványabb fogalma sincs. Bizonyságul legyen szabad idéznem egy olyan teoretikust, akit még a mi mélyen tisztelt professzorunk önhitt véleménye szerint sem lehet „filozófiai analfabétizmussal" vádolni. *Plehanovra* gondolok, aki a „monista" filozófiát a következőképpen magyarázza:

„A materializmus és az idealizmus a filozófiai gondolkodás fő irányzatait testesítik meg. Igaz, hogy ezekkel egy sorban úgyszólván mindig voltak bizonyos *dualista*, vagyis olyan rendszerek, amelyek a *szellemet*, vagyis az *eszmét* és az *anyagot* külön-külön önálló *szubsztanciának* tartották. A *dualizmus* sohasem tudott kielégítő választ adni arra az elkerülhetetlen kérdésre, hogy milyen módon képes hatni egymásra ez a

két külön szubsztancia, amelyeknek semmi közük egymáshoz. Ezért a legkövetkezetesebb és legalaposabb gondolkodók mindig a *monizmus*, vagyis a jelenségek *egy bizonyos alapelv* (monosz görögül egyetlent jelent) útján történő magyarázata felé hajlottak. Minden következetes *idealista* ugyanúgy monista, mint minden következetes *materialista. Ebben* a tekintetben például Berkeley és Holbach közt nincs semmi különbség . . . Századunk [vagyis a XIX. század — *R. L.*] első felében a filozófia terén az *idealista* monizmus uralkodott; második felében a *tudomány* terén, amellyel ebben az időben a filozófia csaknem teljesen egybeolvadt, diadalmaskodott a *materialista* monizmus, amely egyébként korántsem volt mindig következetes és őszinte"[1].

Mint látható, „a filozófia alapkérdéséhez" való viszony határozza meg azt, hogy egy filozófia *monista*-e avagy *dualista. E* viszony tekintetében csakis két eset lehetséges; vagy *monista* valamely filozófia, vagy *dualista.* Egy monista lehet idealista *vagy* materialista; egy dualista nem lehet *sem következetes materialista, sem következetes idealista.* Ringathatja magát abban a *tévhitben*, hogy következetes gondolkodó, *valójában* azonban csakis *eklektikus* lehet. Korunkban jó példa erre Bertrand Russell, aki kijelenti:

„Nem érthetek egyet Marx filozófiájával, még kevésbé Lenin «Materializmus és empiriokriticizmus»-ával. Nem vagyok materialista, jóllehet az idealizmustól még távolabb állok."

Amikor ezeket a szavakat leírta, nyilván elfelejtette, mit írt néhány évvel korábban. Akkor ugyanis pontosan az ellenkezőjét állította:

„Az anyagot illetően, melyből a fizikai világ felépült, az ebben a kötetben védelmezett nézetek talán közelebb állnak az idealizmushoz, mint a materializmushoz"[2].

De minthogy a filozófiai vonalat *alapvetően* az határozza meg, hogy a filozófusnak milyen a viszonya „az anyag kérdé-

[1] *G. V. Plehanov.* A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez. Szikra 1950. 12—13. old.

[2] *B. Russell.* The Analysis of Matter. (Az anyag elemzése.) 387. old.

séhez, melyből a fizikai világ felépült" (ezt nevezi Plehanov „szubsztanciának"), és mert Russell idevonatkozó nézetei bevallottan „közelebb állnak az idealizmushoz, mint a materializmushoz", Russell nyilvánvalóan inkább *idealista*, mint materialista, illetve *következetlen* idealista, bármilyennek képzeli is később a maga filozófiai vonalát. Ezt a következetlenséget azonban ismét csak részben minősíthetjük Bertrand Russell személyes hibájának. Ez lényegében *elválaszthatatlan* tartozéka minden dualista nézőpontnak. Russell nézőpontja pedig határozottan dualista nézőpont, jóllehet ő maga „semleges monizmusnak" nevezi. Furcsa, hogy milyen messzemenő illúziókat táplálhat az ember a saját tudatát illetően!

Egyébként nem csupán furcsa tény, hogy ez a filozófus eklekticizmusát „semleges *monizmusnak*" nevezi. Ennek az oka nemcsak az önmagáról és filozófiájának valódi jellegéről táplált illúziókban rejlik, hanem abban a tényben is, hogy a filozófia történetét némileg jobban ismeri, mint Hook professzor. Nagyon jól tudja, hogy *megbocsáthatatlanul leleplezné* önmagát és filozófiai álláspontját, ha nem tüntetné fel *monizmusnak*. A nem monista filozófiákat a filozófia története olyannyira megfosztotta hitelüktől, hogy kénytelen ragaszkodni a monizmus *szóhoz*, még ha minden lényeges kérdésben a dualizmust, a következetlen szubjektív idealizmust, az idealizmus legképtelenebb formáját követi is[1].

E tények láttán kissé váratlanul ér bennünket Hook úrnak az a kinyilatkoztatása, mely szerint a monista filozófia egyáltalán nem következetes filozófia, sőt ellenkezőleg, olyan filozófia, amelynek logikája „önmagában hordja saját érvénytelenségét". Vajon miért? E kérdés megválaszolása végett kénytelen vagyok Hook urat — akár tetszik az olvasónak, akár nem — *in extenso** idézni:

---

[1] Vesd össze következő kijelentését: „A fizikusok manapság már nem hisznek a természetben. Ez azonban önmagában véve nem volna nagy veszteség, ha továbbra is megmaradna számunkra a nagy és változatos külső világ, de sajnos, nem pótolták semmilyen okkal, amelynek alapján egy nem anyagi külső világban hihetnénk." [*Russell.* The Scientific Outlook. (A tudományos perspektíva.) 85. old.] Vagyis eszerint nincs sem anyagi, sem nem anyagi külső világ! S erre mondja, hogy „távolabb áll az idealizmustól, mint a materializmustól"!

* In extenso (latin) — teljes terjedelmében.

„Minden monista elméletből, amely szerint a világegyetem keresztül-kasul organikusan determinált*, akár Hegel abszolút idealizmusáról, akár az ortodox dialektikus materializmusról van szó — az következik, hogy semmiről sem tudhatjuk meg az igazat, ha meg nem tudjuk az igazat mindenről; ha valamiben tévedünk, akkor *szükségképpen* mindenben tévedünk; ha egyetlen esemény másként alakult volna, akkor a természet és az ember történetében minden más esemény is másként alakult volna, s az igazi lehetőség és az igazi új misztikussá válik, s létezése csakis kiáltó ellentmondás árán ismerhető el. Szerencsére még azok sem tudják elhinni, hogy ez a filozófia igaz lehet, akik nem hajlandók okulni a tapasztalatból, mert e filozófia logikája önmagában hordja a saját érvénytelenségét. Hiszen soha senki józan ésszel nem állíthatja, hogy mindenről tudja az igazat, s a kiinduló tételekkel összhangban el kell ismernie, hogy az organikus determinizmus filozófiája nem lehet igaz, ha pedig igaz, nem tudhatjuk, hogy igaz"[1].

Még azon az áron is, hogy Hook úr ismét a szememre fogja vetni „filozófiai analfabétizmusomat", őszintén be kell vallanom, hogy nem tudom, mi az az organikus determinizmus. Ismerem a *mechanikus* (absztrakt) determinizmust és a *dialektikus* determinizmust. A mechanikus determinizmus elveti a *véletlent* mint a természet és a történelem objektív kategóriáját (lásd a francia materialistákat a XVIII. században, vagy Buharin elvtársat napjainkban**). A dialektikus determinizmus viszont a szükségszerűséget és a véletlent egyaránt a természet

---

* Determinált annyi, mint meghatározott. A *determinizmus* azt vallja, hogy a világ jelenségei okozatilag meghatározottak, nincs egyetlen olyan jelenség sem, amelynek ne lenne oka. A mechanikus és a dialektikus determinizmus különbségéről lásd Rudas elvtárs fejtegetéseit a következő bekezdésben. A determinizmus ellentéte az indeterminizmus. Az indeterminizmus tagadja az oksági törvény egyetemességét, azt feltételezi, hogy vannak olyan jelenségek is, amelyek nincsenek alávetve az anyagi világ törvényszerűségeinek. Az indeterminizmus a filozófiában reakciós álláspont, az indeterminizmus célja, hogy az oksági törvény egyetemességének tagadásával helyet teremtsen a „szabad akarat" és a csodák számára, tehát a vallást támogatja filozófiailag.

[1] *Hook.* The Meaning of Marx. 129—130. old.

** Buharin mechanisztikus filozófiájának részletes bírálatát a jelen kötetben „A mechanika és a dialektika néhány alapfogalmáról" címmel megjelent tanulmányában adja Rudas elvtárs.

és a történelem objektív kategóriáinak tekinti, olyan objektív kategóriáknak, melyek dialektikusan egymásba csapnak át (lásd Hegelt, Marxot, Engelst és Lenint). Amit tehát Hook mond Hegelről, az arra vall, hogy egyáltalán nem ismeri ezt a filozófust. Hegel monista volt (a fentebb kifejtett értelemben), de csupán Hook úr képzeletében jelenti ez azt a kiáltó képtelenséget, amit ő a hegeli filozófiának tulajdonít. Egyszerűen nem tudja, mit jelent a monizmus kifejezés. Vagy lehet az is, hogy tudja, de újból hookosítja a tényeket. A változatosság kedvéért most a filozófiatörténet tényeit hookosítja, hogy összekotyvaszthassa belőlük azt az „igazi újat", amit olvasóinak „minden monista elmélet" lényegeként tálal.

A francia materialisták nem kevésbé voltak monisták, mint Hegel. Ennek ellenére Hegel — s ezt manapság már minden iskolás gyerek tudja — a determinizmus kérdésében homlokegyenest ellentétes álláspontot foglalt el, mint a francia materialisták. Ennek a kérdésnek tehát semmi köze sincs a monizmushoz, ez kizárólag a *mechanikus* és a *dialektikus* nézőpont kérdésével függ össze. De még Hook úr sem meri tagadni, hogy Hegel az egyik legnagyobb dialektikus gondolkodó. Ez mutatja, hogy milyen száz százalékos abszurdum a determinizmusra vonatkozó mechanikus nézőpontot (még ha nincs is eltorzítva, mint Hook úr beállításában) a hegeli monizmussal összekapcsolni. De aki Hegelnek olyan nézetet tulajdonít, hogy „az igazi lehetőséget és az igazi újat" olyan „misztikumnak" tekintette, „amelyeknek létezése csakis kiáltó ellentmondás árán ismerhető el", az még beszédesebb tanújelét adja annak, hogy igen ferde fogalmai vannak e nagy gondolkodó filozófiájáról. Valójában Hook úron kívül senki előtt sem „misztikus", hogy Hegel nemcsak elismeri „az igazi újat", hanem hogy egész filozófiája ezen az elismerésen, a *levés* fogalmán *alapszik**. Igaz, hogy Hegel az új keletkezését az ellentétek harcával, a dialektikus *ellentmondással* magyarázza. De aki a hegeli dialektikus ellentmondást „kiáltó ellentmondásnak" nevezi, az nem sok dicsőséget szerez a newyorki egyetemnek, arról a tényről

* A „levés" (werden) hegeli fogalmában Hegelnek az a felfogása fejeződik ki, hogy a világ nem változatlan, szilárd dolgok összessége, hanem egymással összefüggő *folyamatok* összessége, a világ lényegében *folyamat*.

nem is beszélve, hogy szép bizonyítványt állít ki saját filozófiájának minőségéről és színvonaláról.

Hook úr azonban nemcsak Hegelnek, hanem Engelsnek is mechanikus nézőpontot tulajdonít a determinizmus kérdésében. Legalábbis implicite, mert hiszen Engelst is monista rendszerrel vádolja:

„Már az «Anti-Dühring»-ben (melynek egy részét Marx írta) olyan tárgyalási módot találunk, mely a metafizika, a tudomány és az etikai gyakorlat során felvetődő problémákat inkább egy monista rendszer, semmint egy egységes módszer szemszögéből vizsgálja"[1].

Az az állítás, hogy Engels a metafizika stb. problémáit egy monista *rendszer* szemszögéből vizsgálja, szintén méltó Hook úr ismereteinek színvonalához. Ugyancsak minden iskolás gyereknek ismernie kellene Engels következő szavait:

„. . . ennek az írásműnek [az „Anti-Dühring"-nek — *R. L.*] semmiképpen sem lehetett célja, hogy Dühring úr «rendszerével» egy másik rendszert állítson szembe . . ."[2]

Hook úr mindenesetre elismeri azt a tényt, hogy Engels filozófiája *monista*. Minthogy pedig szerinte „minden monista elmélet" a determinizmus mechanista felfogásával párosul, ez Engels monizmusára is áll. De mindenki, aki ismeri Engels „Anti-Dühring"-jének a szükségszerűségre és a véletlenre vonatkozó híres fejezetét, tudja, hogy ez egyáltalán nem igaz. Nem is említve „A természet dialektikája" c. mű híres fejtegetéseit, amelyekben Engels élesen bírálja az elvont szükségszerűség mechanikus álláspontját. Hook úr ezúttal is hookosítja a tényeket.

De honnan ez az ellenszenv a monista elmélet iránt? Nincs ebben semmi „misztikus". Hook úr ezzel a materializmus iránt érzett ellenszenvét takarja. Ezt a következő fejezetben akarom kimutatni.

---

[1] *Hook.* Towards the Understanding of Karl Marx. 35. old.
[2] *Engels.* Anti-Dühring. Szikra 1950. 6. old.

III. MARX, ENGELS ÉS LENIN „VISSZATÜKRÖZÉSI ELMÉLETE"

Mint tudjuk, a filozófiában csak két következetes vonal van: a materializmus és az idealizmus; mind a kettő *monista*. Erről tanúskodik a filozófia két és félezer éves története, s ez a tanúság jóval többet ér, mint bizonyos embereknek önmagukkal kapcsolatos illúziói és ideológiái, mégha ezek az emberek a Királyi Akadémia tagjai is, mint Bertrand Russell, vagy a newyorki egyetem professzorai, mint Sidney Hook. A fenti tényből következik az is, hogy aki nem akar monista lenni a filozófiában, annak *eklektikusnak* kell lennie. Bizonyos embereknek önmagukkal kapcsolatos önhitt, szubjektív véleménye ezúttal sem nyújt orvosságot e megállapítás ellen. Ennek alapján azonban tökéletesen érthető, hogy Hook úr „The Meaning of Marx" c. könyvének 129. oldalán miért haragszik arra a kommunista „dogmára", amely különbséget tesz a szubjektív szándék és az objektív következmény között. Érzi, hogy „monistaellenes" álláspontjának objektív vizsgálata menthetetlenül gyászos következményeket zúdít erre az álláspontra. Mivel nem tagadhatja, hogy ez „marxi disztinkció", siet kijelenteni, hogy a kommunisták „visszaélnek" ezzel az elvvel. Nem élnek vissza. Legalábbis az Ön esetében, Hook úr, nincs lehetőség arra, hogy ezzel az elvvel visszaéljünk. Az Ön szubjektív szándékai teljes *összhangban* vannak objektív következményeikkel.

Kezdettől fogva világos, hogy milyen szubjektív szándékokról van itt szó, legalábbis a marxista filozófiát illetően. Csak meg kell figyelni, hogyan támadja Hook úr Engelst, majd pedig Lenint. Az opportunisták mindig előszeretettel alkalmazták azt a fogást, hogy Engelst szembeállítsák Marxszal. Hook úr a formális logika alapján (láttuk és a továbbiakban is látni fogjuk, hogy a formális logikának nagy szakértője!) már úgyszólván *a priori** felállítja azt a zárótételt, hogy e két férfiú nézetei között *nem lehetséges* teljes összhang.

„Bizonyára — írja Hook úr — semmi sem igazolja az

* A priori (latin) — itt: eleve.

úgynevezett «ortodoxoknak» azt a kényelmes feltevését, hogy Marx és Engels tanai és nézetei barátságuk kezdetétől fogva *tökéletesen azonosak*. Az a vitathatatlan tény, hogy gondolkodásuk különböző, valószínűtlenné teszi ezt"[1]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Mit mondanak viszont a tények? Rendelkezésünkre áll az a levelezés, amelyet Marx és Engels *negyven éven* át folytatott. E negyven év alatt soha, *egyetlenegyszer* sem merült föl közöttük elméleti, politikai vagy taktikai nézeteltérés. Ennélfogva megállapíthatjuk, hogy teljes az *összhang* közöttük. Ez természetesen nem *elvont azonosság;* nem mondhatjuk, hogy Engels Marx volt. Hook úr azonban, a nagy dialektikus, csakis *elvont* azonosságot ismer, s még csak elképzelni sem tudja, hogy ott, ahol szó sincs elvont azonosságról, fennállhat *konkrét azonosság*, jelen esetben *teljes összhang* két olyan nagy gondolkodó között, akik — mint Marx és Engels — kezdettől fogva, egymástól függetlenül, ugyanabban az irányban fejlődtek, majd pedig gondolataik nemcsak minden lényeges, hanem — mint levelezésükből kitűnik — minden részletkérdésben is teljes összhangban voltak.

E nyilvánvaló tények miatt a szociáldemokraták sohasem merték Engelst azzal vádolni, hogy Marx életében komolyan eltért volna Marxtól. Arra a rágalomra szorítkoztak, hogy Engels *Marx halála után* „vulgarizálta" a marxizmust! A mi Hookunk „eredetisége" itt ismét teljes fényében tündököl; ő azzal vádolja Engelst, hogy már *Marx életében* eltért Marxtól! Engels „Anti-Dühring"-jére vonatkozó véleményét fentebb idéztük. De még Hook úr is kénytelen zárójelben megjegyezni, hogy Engels e művének egyik részét Marx írta. Marx részvételét így egy rész megírására zsugorítja, s ezzel „ártatlanságának" újabb tanújelét adja. *Engels az egész kéziratot felolvasta Marxnak*, aki sok tekintetben segített neki, kivonatokat készített számára, együtt dolgozott vele úgy, ahogyan rendszerint tették. Elképzelhető-e egyáltalán, hogy Marx ebben az esetben és egy hosszú emberéleten át nem látta, vagy ha látta, nem tiltakozott az ellen, hogy legjobb barátja és munkatársa „vulgarizálja"

[1] *Hook.* Towards the Understanding of Karl Marx. 35. old.

az ő elméletének egyik alapelvét? Elképzelhető-e, hogy eltűrte Engels „nyers eszméjét"? Hogy *közömbösen* fogadta filozófiai alapelveinek helytelen értelmezését, még ha legjobb barátja is a tettes? Hook úr a reá jellemző eredetiséggel talán annak a körülménynek tulajdonítja ezt, hogy Marx gazdaságilag függött Engelstől?

A dialektikus materializmus ismeretelméletének szóban forgó alapelve az az elmélet, hogy érzeteink a külső világ képmásai vagy másolatai. Hook úr szerint ez az elmélet „Feuerbach nyers formulája", melyet Engels elfogadott. Ez a formula azonban a marxista filozófiának egyik *sarkalatos* tétele. S nem csupán a marxista filozófiának, hanem minden materialista filozófiának, szemben az idealizmussal. Az idealisták azt állítják, hogy a külső világ az eszme másléte (a különbség az egyes idealista irányzatok között csupán azokban az ismertetőjegyekben rejlik, amelyekkel ezt a máslétet felruházzák), ezzel szemben *minden materialista*, kivétel nélkül, azt tartja, hogy az eszme a külső világnak csupán tükröződése, képmása vagy másolata (a különbség a materialista irányzatok között pedig csupán ennek a visszatükrözési folyamatnak a mechanikus vagy dialektikus felfogásában rejlik). Ebben a kérdésben, mely alapkérdése minden materializmusnak általában, s a marxizmusnak különösen, Engels állítólag eltért Marxtól! Mire jó akkor az, hogy Hook úr megint csak „a látszat megőrzése" végett, kijelenti, hogy Marx és Engels között nem volt „lényeges különbség", hogy amit „Engels tett", csupán „jellegzetes hangsúlyozása Marx doktrinájának"?[1]

„Csupán" jellegzetes hangsúlyozásról van szó! Engels elfogadta „Feuerbach nyers formuláját", ez azonban csupán „jellegzetes hangsúlyozás"! Az olvasónak már alkalma volt meggyőződni arról, mit jelent Hook úr kezében „Marx doktrinájának

[1] *Hook.* Towards the Understanding of Karl Marx. 35. old. — Ezen a ponton le kell szögeznünk Hook úr tudatosságának tényét. Hook ugyanis teljes mértékben tudatában van annak, hogy Marx, Engels és Lenin visszatükrözési elméletének tagadásával „filozófiai idealizmust" csempész bele a marxizmusba. Így ír: „Azzal, hogy a marxizmusban az aktivitás szerepét emelem ki... kockáztatom, hogy filozófiai idealizmus becsempészésével vádolhatnak." [Towards the Understanding of Karl Marx. 7. old.] A „filozófiai idealizmus becsempészésére" az úrügy az, hogy állítólag az „ortodox marxisták" „mechanikus és fatalista koncepciói" ellen harcol!

jellegzetes hangsúlyozása". Szolgálhatok azonban több példával is a bennünket érdeklő ismeretelméleti kérdéseket illetően:

„Engels «Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása» c. művében úgy próbálta védelmezni a dialektikus materializmus materialista alapjait [! — *R. L.*], hogy nem hangsúlyozta eléggé ennek az aktív gyakorlati elemnek a helyét és jelentőségét a marxi ismeretelméletben. Elfogadta Feuerbach nyers formuláját, amely szerint az érzetek a külső világ képmásai és tükörképei (Abbilder und Spiegelbilder), anélkül hogy megmagyarázta volna, miképpen segíthetik elő az eszmék, ha *csupán* tükröződések, a dolgok átalakítását és forradalmasítását"[1].

Tehát Engels ezt a „nyers formulát" csak „Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása" c. művében fogadta el? Akkor mi a véleménye, kedves Hook úr, az „Anti-Dühring" következő mondatáról:

„Mind e folyamatok és gondolkodási módszerek nem illenek bele a metafizikai gondolkodás keretébe. A dialektika számára ellenben, mely a dolgokat *és fogalmi képmásaikat* [vagyis az eszméket — *Ford.*] lényegileg összefüggésükben, láncolatukban, mozgásukban[2], keletkezésükben és elmúlásukban fogja fel, oly folyamatok, mint az említettek, saját eljárási módjának mindmegannyi igazolásai"[3]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Vagy nézzük ugyanennek a műnek a következő megállapítását:

„... ez összefüggést megfelelően, kimerítően, tudományosan ábrázolni, a világrendszernek, amelyben élünk, *pontos* gondolati *képmását* megrajzolni számunkra ... lehetetlenség ..."[4] (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Ugyanazon az oldalon még egyszer használja „a világrendszer gondolati képmása" kifejezést. Úgy látszik eszerint, hogy „Feuer-

[1] *Hook.* Towards the Understanding of Karl Marx. 37—38. old.
[2] Később foglalkozom majd „a tudat mozgástörvényeivel", de már most felhívom az olvasó figyelmét arra, hogy Engels maga beszél itt az eszmék „láncolatáról, mozgásáról".
[3] *Engels.* Anti-Dühring. 24. old.
[4] Ugyanott, 38. old.

bach nyers formuláját" már az „Anti-Dühring"-ben elfogadta, amely művét, mint fentebb már említettük, Marx olvasta és helybenhagyta. *Marx nem tett ellenvetést!* Minek nevezhető ez? Én ezt is a tények hookosításának nevezem.

De ezzel még nincs vége a dolognak. Hook úr azt állítja, hogy Engels szerint az eszmék *csak* képmások. Számos egyéb helyen még azt is hozzáfűzi, hogy Engels szerint *passzív* képmások, s hogy „a tudatnak nincs aktív része a megismerésben"[1]. Ugyanezt a nézetet fogja rá Leninre is. Érdemes-e cáfolni ezt a „boldog ártatlanságot"? Bizonyára nem. Mégis idézzük Engels következő fejtegetését, melyet körülbelül 1874-ben, tehát jóval az „Anti-Dühring" vagy a „Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása" előtt írt:

„*Okság*. Az első, ami a mozgó anyag megfigyelésekor szemünkbe ötlik, az egyes testek egyes mozgásainak egymás közötti összefüggése, egymástól való *feltételezettsége*. De nemcsak azt állapítjuk meg, hogy bizonyos mozgásra valamilyen másik mozgás következik, hanem azt is, hogy meghatározott mozgást előidézhetünk, ha megteremtjük azokat a feltételeket, melyek között a természetben lejátszódik, sőt, hogy olyan mozgásokat is előidézhetünk, amelyek a természetben egyáltalán nem vagy legalábbis ilyen módon nem fordulnak elő (ipar), továbbá, hogy ezeknek a mozgásoknak előre meghatározott irányt és kiterjedést adhatunk. *Ezen, az ember tevékenységén* alapszik az *okság* képzete, az a képzet, hogy az egyik mozgás a másiknak *oka*. Bizonyos természeti jelenségek rendszeres egymásutánja . . . azonban nem bizonyíték, és ennyiben igaza volna a hume-i szkepticizmus azon tételének, hogy a rendszeres *post hoc* [egymásután] [Az én kiemelésem. — *R. L.*] sohasem lehet *propter hoc* [okozati összefüggés] [Az én kiemelésem. — *R. L.*] bizonyítéka. De az ember tevékenysége *elvégzi* az okság *próbáját* . . . Mind a természettudomány, mind a filozófia eddig egészen elhanyagolta az *ember tevékenységének befolyását gondolkodására* [Az én kiemelésem. — *R. L.*] — csak külön a természetet és külön a gondolkodást ismerik. De *éppen a természetnek az ember által való megváltoztatása*, és nem a

[1] *Hook*. Towards the Understanding of Karl Marx. 61. old.

természet mint természet egymaga *az emberi gondolkodás leglényegesebb és legközelebbi alapja, és az ember értelme abban az arányban nőtt, amilyen arányban megtanulta azt, hogy a természetet megváltoztassa.* [Az én kiemelésem. — *R. L.*] Ezért egyoldalú a történelem ... naturalista felfogása ... elfelejti, hogy az ember is visszahat a természetre, megváltoztatja azt, és új létfeltételeket teremt magának"[1].

Eszerint képmása, tükörképe-e az okság a valóságnak? Igen, az. Azt állítja-e Engels, hogy az emberi szellem az okság kategóriájának segítségével a valóságot *passzívan* másolja? Éppen ellenkezőleg, azt veti a „naturalista felfogás" szemére, hogy nem veszi tekintetbe az emberi tevékenységet mint „az emberi gondolkodás leglényegesebb és legközelebbi alapját". Vagy talán Hook úr azon a véleményen van, hogy az emberi tevékenység hatni tud a természetre szellemi tevékenység nélkül? Abból a „jellegzetes hangsúlyozásból" ítélve, amellyel ő tárgyalja Marx és Engels tanítását, kitelik tőle.

Hook úr egyébként idézi a fenti fejtegetést (nem teljesen; érthető okokból kihagyja azt a mondatot, amely az ember tevékenységének gondolkodására való befolyásáról és a *naturalizmusról* szól), úgyszintén Engelsnek a következő megállapítását: „De az emberek, mielőtt okoskodtak volna, cselekedtek. «Kezdetben volt a tett!»"[2] De amikor ezeket a részeket idézte, nyilván elfelejtette, amit előzőleg Engels „nyers eszméjéről" mondott!

Most térjünk át Leninre. Hook úr szó szerint a következőket mondja:

„Bár elég különös, Lenin nem veszi észre, hogy politikai aktivizmusa és ennek alapja, a kölcsönhatás dinamikus filozófiája, melyet a «Mi a teendő?» c. művében kifejt, nem egyeztethető össze a megismerés mechanikus korreszpondencia-elméletével, melyet a «Materializmus és empiriokriticizmus»-ban olyan szenvedélyesen védelmez."

Itt — mondja Hook — Lenin szó szerint követi Engelsnek

[1] *Engels.* A természet dialektikája. 239—241. old.
[2] *Engels.* Anti-Dühring. 409. old.

azt a megállapítását, hogy „az érzetek a dolgok másolatai, fényképei, képmásai és tükröződései", s hogy a tudatnak nincs aktív része a megismerésben[1].

Hasonlítsuk ezt össze S. Marcknak, az ismert szociáldemokratának Marxra vonatkozó következő kijelentésével:

> „Marx ismételten hangsúlyozza az általa alkalmazott módszerbeli idealizmust, s nem veszi észre azt az ellentmondást, mely módszerbeli idealizmusa és pozitivista-materialista visszatükrözési elmélete között fennáll"[2].

Először is érdekes, hogy S. Marck, aki valamivel jobban ismeri Marxot, mint amerikai elvbarátja és kartársa, nem meri tagadni, hogy *Marx ugyanazt a visszatükrözési elméletet vallotta, mint Engels.* Hasonlóképpen A. Kranold, M. Adler és a többiek sem merik. A tények erejével nem mernek szembeszállni. Hook úr azonban mer. Ő hookosítja őket.

Másodszor, figyeljük meg a hasonló *taktikát.* Marx, S. Marck szerint, materialista-pozitivista visszatükrözési elméletet vall. De az *alkalmazást* illetően „módszerbeli idealista". S nem vette észre az elmélete és gyakorlata közti ellentmondást — S. Marcknak kellett jönnie, hogy ezt helyette felfedezze. Hook úr ugyanezt a fogást alkalmazza Leninnel kapcsolatban. Filozófiai írásaiban Lenin, bár ez „elég különös", „szó szerint" elfogadja és „szenvedélyesen védelmezi" Engels „nyers formuláját", a gyakorlatban azonban . . . „dinamikus aktivista". S Lenin sem tudta felfedezni az ellentmondást, mely filozófiai elmélete és gyakorlata között fennáll. Hooknak kellett jönnie, hogy azt helyette felfedezze. Neki kellett felfedeznie, hogy Lenin filozófiai művei nem tartalmazzák „Lenin igazi filozófiáját"[3]. Valóban, elég különös!

Hook úr egyébként úgy látszik, csak a „Materializmus és empiriokriticizmus"-t ismeri Lenin filozófiai írásai közül. Sohasem említi Leninnek más nagy jelentőségű filozófiai írásait, amelyek nemcsak oroszul, hanem németül is megjelentek, s amelyekben Lenin bőven foglalkozik az emberi tudat aktív

[1] *Hook.* Towards the Understanding of Karl Marx. 61. old.
[2] *S. Marck.* Hegelianismus und Marxismus. (Hegelizmus és marxizmus.) 13. old.
[3] *Hook.* Towards the Understanding of Karl Marx. 62. old.

szerepével, anélkül hogy lemondana a megismerés visszatükrözési elméletéről. Milyennek nevezhető az az eljárás, amely nem veszi figyelembe egy olyan kiemelkedő egyéniségnek a legjelentősebb írásait, mint amilyen Lenin, csupán azért, mert nem jelentek meg Hook úr anyanyelvén? Az ilyen eljárás megítélésére kár a szót vesztegetni.

Még egy utolsó megjegyzés, mielőtt ezt a kérdést lezárom. Hook úr szerint a megismerés visszatükrözési elmélete alapján nem lehet harcolni a szubjektív idealizmus és a hume-izmus ellen:

„Hogyan törhetnek ki az emberek érzeteik bűvös köréből, hogyan dönthetik el, hogy érzeteik megfelelnek-e a külső világnak, sőt, hogyan tudhatják, hogy egyáltalán van-e külvilág — ez, az ismertetett hipotézis alapján, rejtély. Igaz, hogy Engels megpróbálta ezt a rejtélyt a kísérletre és a gyakorlatra való hivatkozással megoldani. Mivel azonban a kísérlet, ahogyan ő felfogta [! — *R. L.*], érzeteket eredményez, amelyek ismét a közvetlen megismerés eseteinek tekintendők, Engels semmivel sem jutott közelebb az igazság érzékelésen kívüli kritériumához, mint Hume modern követői, akik ellen Engels a «tapasztalati érvet» felhozza"[1].

Mint ebből kiderül, Hook úr szemében a világ tele van rejtélyekkel, s ő az egyetlen, aki mindezeknek a rejtélyeknek a kulcsát a kezében tartja. Rejtély, hogy a hegeli monista filozófia alapján miképpen keletkezik az „igazi új", rejtély, hogy Engels ismeretelméleti tanítása alapján miképpen kerülhetjük el a hume-izmust. De egyáltalán nem rejtély, hogy mi rejlik Hook úrnak e nagy „rejtélyvadászata" mögött. *Nem egyéb, mint támadás a materializmus ellen, mégpedig abban a formában, mintha a támadás csupán Engels és Lenin materializmusa ellen irányulna.* Ez egyáltalán nem rejtély, pusztán ugyanaz a fogás, mellyel Bernsteintől Max Adlerig és Bogdanovig valamennyi opportunista él.

Hook úr először is keresi az „igazság érzékelésen kívüli kritériumát". Sok szerencsét hozzá; ha megtalálja, állunk elébe. Sok

[1] Ugyanott, 38. old.

filozófus kereste, nagyobb gondolkodók is, mint Hook, de mindhiába. *„Az ismeretelméletnek kétségtelenül az az első kiinduló tétele, hogy ismereteink egyetlen forrása az érzet"* — mondja Lenin. Idézem az egész részt, mert minden tekintetben érdekes és lényeges:

„Ők [Mach és Avenarius — *R. L.*] ... az empirizmus (minden tudás a tapasztalatból), illetőleg a szenzualizmus (minden tudás az érzetből) álláspontjára helyezkednek. Ez az álláspont azonban, bármilyen «új» szóköntösbe («elemek») burkolják is, csak a fő filozófiai irányok, az idealizmus és a materializmus megkülönböztetésére vezet, de nem küszöböli ki különbségüket. A szolipszista, vagyis a szubjektív idealista és a materialista egyaránt vallhatja, hogy tudásunk az érzetekből ered. Berkeley is, Diderot is Locke-ból indult ki. Az ismeretelméletnek kétségtelenül az az első kiinduló tétele, hogy ismereteink egyetlen forrása az érzet"[1].

Diderot-tól Leninig minden materialista szenzualista, különböznek azonban a kritérium, *a gyakorlat és a kísérlet* tekintetében. És éppen ezt a döntő pontot hamisította meg Hook úr, amikor azt állította, hogy a gyakorlat és a kísérlet ismét érzeteket eredményez, s ennélfogva nem lehet igazságkritérium! Hát van egyáltalán valami a földön, ami *nem* eredményez érzeteket? Minden, amit az ember tesz, érzeteket eredményez, s a feladat csupán az, hogy a téves és hiányos érzeteket a gyakorlat és a kísérlet segítségével ellenőrizzük avégett, hogy jobb, teljesebb érzetekhez jussunk.

„Emellett persze nem szabad elfelednünk — mondja Lenin —, hogy a gyakorlat kritériuma a dolog lényegénél fogva sohasem igazolhat vagy cáfolhat meg *teljesen* semmiféle emberi képzetet. Ez a kritérium is eléggé «határozatlan» ahhoz, hogy az emberi tudást ne engedje «abszolútummá» válni, de ugyanakkor eléggé határozott ahhoz, hogy könyörtelen harcot folytathassunk az idealizmus és az agnoszticizmus minden válfaja ellen"[2].

---

[1] *Lenin.* Materializmus és empiriokriticizmus. Lásd *Lenin* Művei. 14. köt. Szikra 1954. 123. old.

[2] Ugyanott, 141. old.

Másodszor, Hook a marxi filozófiát „naturalista aktivizmusnak", „kísérleti, evolúciós naturalizmusnak" nevezi, „realista ismeretelméletről" stb. beszél. Ez megint csak meghökkentő jele a filozófiatörténet legelemibb tényeit illető „boldog ártatlanságnak". Naturalistáknak éppen azokat a gondolkodókat nevezzük, akik egyrészt nem történeti szemszögből vizsgálják a természetet, másrészt *materializmusukat* nem tudják és nem akarják *kiterjeszteni a történelemre.* De Marxot, aki a materializmus történetében elsőként terjesztette ki a materializmust a történelemre, aki a *történelmi materializmust* megteremtette, Marxot, aki először hangsúlyozta, hogy „csak egyetlen tudomány van: a történettudomány, amely feloszlik a természet történetére és az emberiség történetére", Marxot *naturalistának* nevezni — ez valóban „jellegzetes hangsúlyozása Marx doktrinájának"! Kedves Hook úr, miért nem nevezi Marxot egyszerűen *materialistának*, ahogyan ő nevezte saját magát? Azért nem, mert Ön ellensége a materializmusnak! Amikor pedig Marxot, a forradalmárt Hook úr „evolúciós naturalistának" nevezi, megint csak arról állít ki magának bizonyítványt, hogy milyen fokon sajátította el a marxizmus „legelemibb meghatározásait"[1]. Végül, Marx és Engels ismeretelméletét „realista" jelzővel ellátni — ez is fölöttébb jellemző, mégpedig Hook úr álláspontjára. Közismert dolog, hogy Dewey is „realista", úgyszintén az összes machisták azok, sőt időnként Russell is „realistának" nevezte magát. Tekintettel arra, hogy ezzel a kifejezéssel így visszaéltek, Lenin zavarosnak és megtévesztőnek nevezte az olyan terminológiát, amely materializmus helyett a realizmus szót használja.

„Megjegyzem — mondja Lenin —, ez az író [Avenarius — *R. L.*] a «realizmus» szót az idealizmus ellentéte értelmében használja. Ami engem illet, én Engels nyomán ebben az értelemben *kizárólag* a materializmus szót használom, ezt a terminust tartom egyedül helyesnek, különösen azért, mert a

[1] Hogy mennyire nem ismeri Hook úr a marxizmus legelemibb ténykérdéseit sem, azt elárulja a következő mondat, mely a „Towards the Understanding of Karl Marx" c. munkájának 169. oldalán található: „A gép, amelyben magában megvan mind a két termék, értéket visz át; de új értéket nem tud létrehozni." *Marx* világosan azt mondja, hogy a *munkás* viszi át (vagyis őrzi meg) a régi értékeket ugyanakkor, amikor új értéket is termel. A gép, kedves Hook úr, csak *az Ön neoortodox marxizmusában* visz át értéket a termékeire!

«realizmus» szót lejáratták a pozitivisták s más zavarosfejűek, akik a materializmus és az idealizmus közt ingadoznak"[1].

Hook úrnak azonban éppen az a célja, hogy zavart keltsen. Hook úr nem marxista és nem is materialista. Mivel azonban leleplezné magát (ami nem szolgálná céljait), ha kijelentené: „bizonyos fajta marxista" vagyok, éppen ezért azt sem jelentheti ki, hogy csupán „bizonyos fajta materialista" vagyok. De nem kétséges számomra, hogy az olvasó ezt már úgyis régen és minden fáradság nélkül kitalálta. És azt is, hogy milyen „fajta" marxista és materialista Hook úr.

Ezzel kapcsolatban megemlítem egyik ellenem felhozott kifogását. Használtam „a gondolkodás mozgástörvényei" kifejezést, amire Hook megjegyzi, hogy „a tudat mozgástörvényei — ez úgy hangzik, mint a háromszögek erényei"[2].

Először is szeretném Hooknak ezzel az állításával Engelsnek egy állítását szembeszegezni:

„. . . azt kellett . . . bebizonyítani a világnak — mondja Engels „A természet dialektikája" c. művében —, hogy mostantól fogva *a szerves anyag legmagasabbrendű termékére, az emberi szellemre, fordított mozgási törvény érvényes, mint a szervetlen anyagra*"[3]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Engels *az emberi szellem mozgási törvényéről* beszél. Tehát ismét jó társaságba kerültem!

Vagy vegyük Engels következő megállapítását (melyben a gondolkodást az *anyag mozgásának* fogja fel):

„A mozgás legáltalánosabb értelmében véve, azaz az anyag létezési módjának, elidegeníthetetlen tulajdonságának felfogott mozgás, a világegyetemben végbemenő minden változást és folyamatot magában foglal, *a puszta helyváltoztatástól a gondolkodásig*"[4]. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

Továbbá, Spinoza a háromszögek nagy erényének tartotta,

---

[1] *Lenin* Művei. 14. köt. 52. old.
[2] *Hook*. The Meaning of Marx. 130. old.
[3] *Engels*. A természet dialektikája. 35. old.
[4] Ugyanott, 79. old.

hogy szögeik összege mindig 180 fok*. De még a háromszögek törvénye is *mozog*, vagyis változik, s manapság már tudjuk, hogy a háromszögek szögeinek összege nem minden esetben 180 fok. Ami a háromszögek erényét illeti, kétségtelenül helyes lesz szem előtt tartani azt is, hogy a háromszögek társadalmilag ártalmatlanok, míg bizonyos emberek, éppen ellenkezőleg, egyáltalán nem azok. Ami a gondolkodást illeti (és én a gondolkodásról beszéltem, nem pedig a tudatról), a gondolkodás vagy mozgás, vagy nem mozgás. Ha nem mozgás, akkor nyugalom. Hogy mit jelent ebben az esetben a „mozgás" kifejezés, azt Engels már régesrégen megmagyarázta, amikor megállapította, hogy „a mozgás, az anyagra alkalmazva, annyi mint *változás egyáltalában*"[1]. Annál is inkább érvényes ez a gondolkodásra alkalmazva, amely mint olyan, nem anyagi mozgás, bár elválaszthatatlanul összefügg az agy és az idegrendszer anyagi mozgásával. Csakis Hook úr, a newyorki egyetem professzorának minőségében tagadhatja azt, hogy a gondolkodás nem nyugalom, hanem mozgás, változás. Lehet, hogy a newyorki egyetemen nem ez a helyzet, de máshol mindenütt biztosan így van.

Ha mármost a gondolkodás mozgás, változás, akkor az a kérdés, hogy ez a mozgás, változás törvényszerűtlenül megy-e végbe, vagy pedig *törvényszerűen?* Hook úr, amilyen nagy dialektikus, a mozgással kapcsolatban rögtön *mechanikai törvényekre* gondol, minthogy mozgáson nem képes egyebet érteni, mint *mechanikai* mozgást. De én dialektikai és logikai törvényekről beszéltem. Hook úrnak természetesen minden jogcíme megvan arra, hogy a gondolkodás e mozgástörvényeinek létezését kétségbevonja; az ő írásai valóban nem sok alapot adnak ilyen törvények feltételezésére.

Most ejtsünk egy-két szót a tudat mozgásáról. Marx tanításának egy része *ideológiákkal* foglalkozik. Az ideológiák a tudat körébe tartoznak vagy nem? Kétségtelenül tudatformák. Mozognak, vagyis változnak-e? Ha változnak — és vitathatat-

* Az euklidészi geometriában a háromszögek összege mindig 180 fok. Bolyai, Lobacsevszkij és Riemann kimutatták, hogy az euklidészi geometria csak speciális esete egy általánosabb geometriának. Ha nem maradunk ennek a speciális esetnek, tehát az euklidészi geometriának a keretein belül, akkor a háromszögek összege sem 180 fok, hanem vagy kevesebb (Bolyai-, Lobacsevszkij-féle geometria), vagy több (Riemann-féle geometria), mint 180 fok.

[1] *Engels.* A természet dialektikája. 257. old.

lanul változnak —, változásuk törvényszerű-e? Ha Ön, Hook úr, azt állítja, hogy nem, akkor a marxisták milyen „fajtájához" soroljuk Önt? Mint tehát az olvasó is láthatja, nem nehéz kitalálni, milyen „fajta marxistával" és „dialektikus materialistával" van dolgunk Hook úr személyében.

IV. MÉG EGYSZER A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS ÉS A KOMMUNIZMUS KAPCSOLATÁRÓL

Eddig nem foglalkoztam Hook úrnak ama „bírálatával", amellyel a Labour Monthly c. folyóiratban megjelent, „Dialektikus materializmus és kommunizmus" c. cikkemet illette*. Ahhoz a „bírálathoz" képest, melyet Marx, Engels, Lenin, Sztálin, a III. Internacionálé, a „hivatalos kommunizmus", az „ortodox dialektikus materializmus" ellen sziporkáztat, továbbá azokhoz az ellenforradalmi rágalmakhoz képest, melyeket a Szovjetunióra szór, igazán lényegtelen, hogy mit tart érdemesnek mondani *rólam*. Mert bár az „ortodox dialektikus materializmus" egyik „leghitelesebb szóvivőjévé" nevez ki, kénytelen vagyok ezt a címet köszönettel visszautasítani. Az ortodox, és természetesen bármilyen dialektikus materializmus leghitelesebb szóvivői Marx, Engels, Lenin és Sztálin. Ha én tévedek, a magam felelősségére tévedek. De tévedtem-e vajon?

Írásomban bizonyára sok olyan hiba akad, amelyet egy jobb dialektikus materialista elkerülhetett volna. Minthogy azonban én a forradalmi mezőnynek csak szerény munkása vagyok, és semmiképpen sem vagyok vezető sem a politika, sem az elmélet területén, elkerülhetetlenül követek el hibákat. Mindazonáltal remélem, hogy az írásaimban kifejtett *nézetek rendszere* (a kifejtés hibái ellenére) összhangban van pártom irányvonalával, s ennélfogva a dialektikus materializmussal is. Tévedtem-e a fő kérdésben?

* Rudas elvtárs ebben a cikkében (lásd jelen gyűjteményben a 169. oldalon) az angol Carritt nézeteit bírálja. Carritt többé-kevésbé jóhiszemű angol értelmiségi, aki bizonyos fokig szimpatizál a kommunizmussal, de kétségbevonta, hogy csak a dialektikus materializmus lehet a kommunizmus elméleti, filozófiai alapja, nem értette meg és támadta a dialektikus materializmust. Rudas elvtárs kimutatta Carritt nézeteinek tarthatatlanságát.

A fő kérdés a dialektikus materializmus és a kommunizmus kapcsolatának kérdése volt. Más kérdésekre, amelyeket Hook úr érint, s amelyek a legtöbb esetben — igen jellemzően — ugyanazok, mint amelyeket Conze úr a Plebsben bírál (pl. a fejlődés kérdése, a kommunizmus elkerülhetetlensége stb.), már válaszoltam a Labour Monthlyban és brosúrám harmadik kiadásában. A következőkben idézem a lényegét annak, amit Hook úr a kérdésre vonatkozó állásfoglalásom logikus következményeként „tálal":

„Ez felülmúl mindent, amit a katolikus egyház világi hatalmának tetőfokán valaha is hirdetett. Aki komolyan úgy véli, hogy a természetet és a társadalmat helyesen csak a Kommunista Párt tagjai érthetik meg, ezzel azt állítja, hogy csupán a Kommunista Párt tagjai *ismerhetik meg az igazságot bármiről is* — akár a matematika, akár a fizika, a pszichológia, a művészet vagy a politika problémáiról legyen is szó. Ez a felfogás egyszersmind emocionális alapul szolgál az elnyomás kíméletlen politikája és az ismeretek minden területe fölötti cenzúra számára, mert ha meg vagyunk győződve, hogy mi ismerjük az igazságot, viszont mások, akik nem tagjai a Kommunista Pártnak, *szükségképpen* tévednek, jogosult az az eljárás, hogy a tévhit, a hamis felfogás és a megtévesztés forrásainak eldugaszolásával védelmezzük a társadalmat. És ezt a «tudományos» filozófia, a marxizmus nevében, egy olyan «kritikai» párt nevében tálalják, mely az emberi kultúra legjavának megőrzésére törekszik!"[1]

Nos, ha én *azt* mondtam volna, amit itt „tálalnak", a logikám valóban „esztelen" volna. Láttuk azonban már előzőleg, hogyan fest „Marx doktrinájának" Hook-féle „jellegzetes hangsúlyozása". A „hangsúlyozás" ebben az esetben nem kevésbé „jellegzetes", mint egyebütt: „az elnyomás kíméletlen politikája és a . . . cenzúra", „katolikus egyház", másutt pedig: „szektásság". Nem új rágalmak ezek, „bizonyos fajta kommunisták és materialisták" részéről megszoktuk már őket. S én tökéletesen megértem, hogy Hook úr miért ellenzi annyira a dialek-

[1] *Hook*. The Meaning of Marx. 128. old.

tikus materializmus és a kommunizmus összekapcsolását. Ő egy olyan pártonkívüli, *aki természetesen tudja magáról, hogy sem nem kommunista, sem nem dialektikus materialista, sem nem marxista.* Nem tudná azonban társadalmi szerepét betölteni, ha nyíltan lemondana a „kommunista", a „dialektikus materialista" stb. elnevezésről. Tudvalevőleg ez a helyzet általában valamennyi kollégája esetében. Gondoljunk csak Kautskyra vagy Trockijra.

Így tehát kénytelen azt állítani, hogy lehet valaki kommunista, s maradhat dialektikus materialista akkor is, ha nem híve a Kommunista Pártnak. Mit mutatnak azonban a tények? Miről tanúskodik a gyakorlat? Én, mint minden kommunista, meggyőződéses híve vagyok a gyakorlatnak. Számunkra a gyakorlat (éppen az engelsi értelemben véve) meggyőzőbb, mint a legszebb frázisok, amelyeket az „igazi lehetőségről és az igazi újról" bárki is kiagyalhat. A Szovjetunióra, és a Kommunista Pártra szórt rágalmak, a marxizmusra és a dialektikus materializmusra vonatkozó nézetek, melyekből fentebb ízelítőt adtunk, az Ön esetében, Hook úr, ugyanolyan elmarasztalóak, mint Kautsky, Trockij és más „nem hivatalos marxisták" esetében.

Hogy áll azonban a kommunizmus és a dialektikus materializmus kapcsolatának kérdése *elméletileg?* Hook úr alkalmat adott arra, hogy erről a kérdésről még néhány szót szóljak, s csakis ez az oka annak, hogy ellenvetésére egyáltalán válaszolok.

Marx már filozófiai álláspontjának első nagyobb arányú elméleti megfogalmazásában, „A német ideológia" c. művében hangsúlyozza ezt a gondolatot Feuerbachhal szemben:

> „E fejtegetésekből az is kitűnik, mennyire csalódik Feuerbach, midőn (Wigands Vierteljahrsschr. 1845. II. köt.) magát «közösségi ember» (Gemeinmensch) voltára hivatkozva kommunistának nyilvánítja, a «kommunistát» «*az*» ember predikátumává változtatja, tehát azt hiszi, hogy *a kommunista szót, amely a jennálló világban egy meghatározott forradalmi párt hívét jelenti* [az én kiemelésem — *R. L.*] puszta kategóriává változtathatja át"[1].

[1] *Marx—Engels.* A német ideológia. Szikra 1952. 24—25. old.

Marx ezt Feuerbachhal, tehát némileg különb egyéniséggel szemben hangsúlyozza, mint amilyen Hook! Feuerbach kommunistának nevezte magát azon az alapon, hogy rokonszenvezett a kommunizmussal. Nem, válaszolja Marx, Ön nem kommunista; ez önámítás. *Csak az kommunista, aki egy meghatározott forradalmi párt követője* (Anhänger einer bestimmten revolutionären Partei). Ezt Marx egészen természetesnek tartja. A párt Marx szemében nem *bármilyen* kis politikai csoportosulás vagy bizottság, amely a politikai körülmények alakulásától függően felbukkan és eltűnik, hanem *„történelmi értelemben vett párt"* (mint ezt Marx Freiligrathnak küldött egyik levelében írja). És mi a párt ebben az értelemben? *Vezetője és tudatos képviselője az elnyomott tömegeknek, elsősorban annak az osztálynak, melynek legjobb elemeiből áll, s mint ilyen — élcsapata egy forradalmi osztálynak, melynek történelmi feladata, hogy az adott társadalmat magasabb fokú társadalmi renddé változtassa át.* Ez vonatkozott még a polgári forradalmak vezető pártjaira is (Angliában a függetlenekre, Franciaországban a jakobinusokra*).

Ha ebben a tekintetben nincs is különbség a polgári forradalmak forradalmi pártjai és a proletariátus forradalmi pártja között, egyéb tekintetben lényeges különbség van. A polgári forradalmak valamennyi pártjában *a gyakorlat összeütközésben volt, és szükségszerűen összeütközésbe is kellett hogy kerüljön az elmélettel, a proletariátus esetében viszont a forradalmi gyakorlat és a forradalmi elmélet között teljes összhang van, s szükségszerűen teljes összhangnak is kell lennie.* Ám a proletariátus forradalmi harcának elméleti alapja a *dialektikus materializmus.*

A következtetés egészen egyszerű, legalábbis mindenkinek, aki ismeri a „logika elemeit". Minthogy a dialektikus materializmus a kommunista mozgalom elméleti alapja, a kommunista mozgalmat pedig *csakis* forradalmi párt vezetheti, s minthogy *csakis* az lehet kommunista, aki a forradalmi párt híve, ennélfogva semmilyen kommunista sem állhat *tudatosan* más filozó-

* A függetlenek (independensek) a XVII. századi angol polgári forradalom, a jakobinusok a XVIII. századi francia forradalom következetes végigharcolásáért küzdöttek a kevésbé radikális nagypolgári pártokkal szemben, melyek a forradalmat, félúton megállva, be akarták fejezni.

fiai álláspontot, mint a dialektikus materializmus álláspontján; minden kommunistának el kell fogadnia filozófiai alapul a dialektikus materializmust. Másként gyakorlata menthetetlenül más vágányon halad, mint az elmélete.

Mint tudjuk, a Kommunista Párt soraiban vannak olyanok, akik nem következetes dialektikus materialisták. Itt kétféle emberekkel lehet dolgunk. Vagy vezető teoretikusokkal, vagy gyakorlati pártmunkásokkal. Az első esetre olyan példa, melyet a Szovjetunió határain túl is ismernek, Buharin elvtárs. Mi a helyzet az ilyen esetekben?

Először is az a tény, hogy még egy olyan súlyú vezető teoretikust, amilyen Buharin elvtárs, jóllehet mechanikus materialista, semmiképpen sem akadályoztak abban, hogy a párthoz tartozzék, mutatja, hogy Hook úrnak a Kommunista Pártban uralkodó „kíméletlen cenzúra" fölötti álszent siránkozása nem egyéb, mint — durva rágalom. Már Lenin bírálta Buharin elvtárs mechanikus és eklektikus gondolkodását, de ez a harc *elméleti* síkon folyt, korántsem *politikai* síkon. Ha azonban mechanikus gondolkodása *politikai* hibákhoz vezetett, akkor természetesen *politikai síkon* is harcolni kellett ellene. Egy olyan élvonalbeli vezető esetében, mint amilyen Buharin elvtárs, a dialektika hiánya előbb vagy utóbb okvetlenül súlyos politikai hibákra vezet. Csak egy Hook képzelheti azt, hogy a politikának és a dialektikának semmi köze sincs egymáshoz. Ha valaki jó dialektikus materialista, akkor a politikában és az elméletben egyaránt az. Ha pedig nem, akkor ez mind az elméletben, mind a gyakorlatban megmutatkozik.

Erre gondoltam, amikor azt mondtam, hogy Plehanov és Buharin nem tudtak kifogástalan vonalat követni a dialektikus materializmusban, *végső fokon* azért sem, mert nem követtek kifogástalan vonalat a politikában. Ismét csak Hook úrnak lehet — igen jellemzően — az a véleménye, hogy elárulhatja valaki a forradalmat, lehet szociálpatrióta, mint Plehanov, s mégis nagy dialektikus materialista marad!

Ebben a tekintetben azonban megint csak különbséget kell tennünk — a politikai front vezetői és a nem vezetők között. Vizsgáljuk meg az elhúnyt Szkvorcov-Sztyepanov esetét, aki kiemelkedő párttag, régi bolsevik volt. Gondolkodása a mecha-

nikus materializmushoz állt közel, a politikában mégis helyes úton járt. Nem volt azonban politikai vezető. Az elméleti és gyakorlati álláspontja közti szakadás nem nyilvánult meg a gyakorlatban, nem vált benne tudatossá, s nem ártott a proletariátus osztályharcának. Elméleti síkon küzdöttek ellene. Meghalt, mielőtt véget ért volna a mechanisták elleni harc — s ez a párt szempontjából is sajnálatos.

Most térjünk rá a párttagok második típusára. Függetlenül attól, hogy közgazdászok, történészek vagy gyakorlati pártmunkások-e — *marxistáknak* kell lenniük. Ez nyilvánvaló. Ha pedig marxisták, akkor dialektikus materialisták, még ha nem is filozófiai szakemberek. Hogy milyen mértékben marxisták, az kiderül elméleti és gyakorlati munkájukból. Ha hibákat követnek el a maguk munkaterületén, akkor bizonyára nem elég jó dialektikusok. (A marxizmus elválaszthatatlan a dialektikától!) De amíg ezek a hibák nem fejlődnek olyan *gondolatrendszerré*, amely *ellenségesen* áll szemben a *marxizmussal*, s ennélfogva a dialektikus materializmussal, addig lényegében marxisták, tehát dialektikus materialisták, s így kommunisták maradhatnak. Ki állíthatná azonban, hogy Hook úr nézeteinek rendszere nem áll ellenségesen szemben a marxizmussal és a dialektikus materializmussal?

Ez, azt hiszem, mindenki előtt világos. Ennek semmi köze sincs sem a katolikus egyházhoz, sem pedig a kíméletlen cenzúrához.

Ezzel és az efféle rágalmakkal kapcsolatban vessünk egy pillantást az Ön „ügyes kis szillogizmusaira". Korántsem azért, hogy cáfoljuk őket. Senki sem cáfolhatná meg azokat jobban, mint Ön saját maga, „kiáltó ellentmondásai" révén. De lássunk hozzá vizsgálatukhoz azért, mert kitűnő alkalmat adnak az Ön „dinamikus aktivizmusának" leleplezésére.

Minthogy nagy csodálója a *formális logikának*, Ön a „hivatalos kommunisták" „kíméletlenségét" mindenütt a formális logikára alapozott szillogizmusok segítségével jellemzi. Ámde a formális logikában, ezt el kell ismernie, minden a *felső tételtől* függ. Ha a felső tételt elfogadjuk, minden úgy megy, mint a karikacsapás. Így tehát, ha elfogadjuk, hogy az eszme az elsődleges, az anyag pedig csak az eszme másléte, ebből a tételből formál-

logikai ellentmondás nélkül következnek az idealista rendszerek. Ha ellenben ezt a felső tételt elutasítjuk, az idealista rendszer összeomlik.

Hogyan lehet azonban eldönteni, hogy a felső tétel helyes-e vagy nem? Csakis a *gyakorlat*, a *tapasztalat* útján. Ezzel egyet *kell* értenie, hiszen Ön az, aki védelmébe veszi a gyakorlatot még Engelsszel szemben is, Ön tartja magát „dinamikus aktivistának".

Nos, alkalmazzuk a gyakorlatot egy Ön által és egy általam felállított szillogizmusra. Elnézést kérek, amiért az én szillogizmusomnak adom az elsőséget. Ez a következőképpen hangzik:

1. Csakis a trockisták igazi, forradalmi marxisták és kommunisták.

2. Hook úr trockista.

3. Hook úr tehát forradalmár, marxista, kommunista.

Helyes a szillogizmusom, Hook úr? Az egész következtetés helyes — *formailag*. De ami a lényeget illeti? Azt *csak* a gyakorlat, a tapasztalat döntheti el. *És már eldöntötte.* A gyakorlat éppen az ellenkezőjét mutatja annak, amit a formális logika mutat, azt mutatja, hogy Hook úr a forradalmárnak, marxistának, kommunistának éppen az ellentéte.

Most vegyük elő az Ön szillogizmusát, mely a következőképpen szól:

1. A szubjektív szándékok lényegtelenek egy cselekedet megítélése szempontjából; csak az objektív következményeket kell tekintetbe venni.

2. Egy politikai hibának [!—*R. L.*] lényegénél fogva [!! — *R. L.*] objektív ellenforradalmi következményei vannak.

3. Ha Sz., a mi vezetőnk, politikai hibát követ el, ellenforradalmár.

4. De Sz., a mi vezetőnk, nem lehet ellenforradalmár.

5. Tehát Sz., a mi vezetőnk, politikai kérdésekben csalhatatlan[1].

Ez az Ön szillogizmusa, amely, természetesen, még a formális logika szempontjából sem állja meg a helyét. De ezzel mi most nem törődünk. Ez azokra tartozik, akik filozófiatanszéket adtak Önnek a newyorki egyetemen. Az ő dolguk, hogy kit

[1] *Hook.* The Meaning of Marx. 129. old.

tartanak alkalmasnak arra, hogy filozófiát tanítson — főképpen a burzsoázia sarjainak. Mit bizonyít azonban ebben a kérdésben a *gyakorlat?* Azt bizonyítja, hogy a mi vezetőnk, Sz., a történelem legnagyobb forradalmi mozgalmát irányítja, hogy Sz., a mi vezetőnk, *a földkerekség egyhatodán vezeti a szocializmus felépítését, amely a történelemben egyedülálló sikereket ér el; azt bizonyítja, hogy Sz., a mi vezetőnk, korunk legnagyobb élő történelmi személyisége, akinek nagyságához az Ön törpe, tehetetlen rágalmai föl sem érhetnek.* Sz., a mi vezetőnk, élni fog az emberek emlékezetében és szívében, amikor az Ön jelentéktelen kis személyét már réges-rég elnyelte a jótékony feledés. Mindezt igazolta a világtörténelem eddigi legnagyszerűbb gyakorlata. Márpedig a gyakorlat, kedves Hook úr, *az Ön saját meghatározása szerint*, döntő. A gyakorlat, kedves Hook úr, előbb vagy utóbb még csattanósabb választ fog adni az Ön „ügyes kis szillogizmusaira".

Vegyük elő most a másik kérdést: lehet dialektikus materialista az, aki nem kommunista?

Marx a már idézett könyvében, ugyanabban az összefüggésben, ugyanazon az oldalon napnál világosabban kijelenti: „. . . a *gyakorlati* materialista, azaz a *kommunista* számára arról van szó, hogy a fennálló világot forradalmasítsa . . ."[1]

Marx előzőleg megállapította, hogy kommunista az, aki egy forradalmi párt követője, most pedig kijelenti, hogy a „kommunista" kifejezés fedi a „gyakorlati materialista" kifejezést. Ő ezt ugyancsak természetesnek tartja. Lehet valaki „szemléleti" materialista, anélkül hogy részt venne e világ ügyeiben, de nem lehet valaki *gyakorlati, vagyis dialektikus* materialista, ha nem kommunista, vagyis ha nem híve „egy meghatározott forradalmi pártnak", a Kommunista Pártnak. Miféle dialektikus materialista lenne az, aki „dialektikus materializmusát" a matematika, fizika stb. „kutatási módszerére" szűkítené le, de filozófiájának *gyakorlati következményeit* nem vállalná? Abszurdum, kedves Hook úr.

Azt jelenti-e ez, hogy a Kommunista Párt sorain kívül senki nem „ismerheti meg az igazságot bármiről is", mint azt Hook úr „jellegzetesen hangsúlyozza"? Ez is abszurdum, kedves Hook úr.

---

[1] *Marx—Engels.* A német ideológia. 25. old.

Az Ön „ügyes kis szillogizmusai" ebben az esetben is, akárcsak a többiben, badarságok és semmi egyebek (logikai, nem pedig társadalmi értelemben véve, mert az utóbbi tekintetben egészen más elbírálás alá esnek).

Nemcsak hogy soha ilyesmit nem mondtam, de az általam itt vagy másutt kifejtett tételekbe sem lehet effélét beleérteni. Amit mondtam az az — s ezt most is megismétlem —, hogy a matematikában, fizikában és bárhol másutt elért *helyes* eredmények *dialektikus eredmények*, mégha szerzőik nem is tudják, hogy a dialektikus módszert alkalmazták. Még helyesebb eredményekre jutnának azonban akkor, ha a dialektikus materializmust *tudatosan* alkalmaznák. Engels ugyanezt hangsúlyozta „A természet dialektikája" c. művében és az „Anti-Dühring" második kiadásához írott híres előszavában.

Lehet-e mármost a fentiekből azt a következtetést leszűrni, hogy mindenkinek, aki ezen az úton halad (és sok természettudós *halad* manapság ezen az úton), kommunistává kell válnia avégett, hogy munkaterületén tudatosan alkalmazhassa a dialektikus módszert? Szó sincs róla. S vajon azok, akik a dialektikus materializmus módszerét sajátos munkaterületükön többé vagy kevésbé alkalmazzák, már mind száz százalékos és következetes materialisták, ami azt jelenti — mint fentebb láttuk —, hogy *gyakorlati* materialisták, akiknek célja a világ forradalmasítása? Semmi esetre sem. *Dialektikus materialista az, aki a marxizmust, a dialektikus materializmust tudatosan tudományos — gyakorlati és elméleti — álláspontjául fogadja el. A dialektikus materializmus elválaszthatatlan a marxizmustól és viszont.* Ha pedig ez így van, akkor minden dialektikus materialistának egyúttal marxistává is kell válnia, s ez, nyugodtan állíthatom, *előbb vagy utóbb* — mint a Labour Monthlyban megjelent cikkemben írtam — elviszi a párt soraiba, amiről a Szovjetunióban és a Szovjetunión kívül egyaránt számos kiváló tudós példája tanúskodik.

Itt ugyanaz az eset forog fenn, mint a proletariátus politikai osztályharca terén. Sok proletár tömörül a párt köré, harcol a párt vezetésével, jóllehet nem tagja a pártnak. Minél jobban *kifejlődik osztálytudatuk* abban a harcban, mely a kommunisták vezetésével a kapitalizmus ellen folyik, annál közelebb kerülnek

a párthoz, s végül teljesen osztálytudatossá válnak, és csatlakoznak osztályuk élcsapatához, a Kommunista Párthoz. Nem minden munkás éri el az osztálytudatnak ezt a legmagasabb pontját. Ugyanez a helyzet számos tudós esetében, aki hajlik a dialektikus materializmus felé. De a leglogikusabbak azok lesznek köztük, akik le fogják vonni elméleti álláspontjuk minden gyakorlati következményét.

Az „esztelen logikát" tehát Ön képviseli, kedves Hook úr. Önnek a leghalványabb fogalma sincs arról, hogy mit jelent a „párt" szó Marxnál, Engelsnél, Leninnél, hogy *miféle párt* a proletariátus forradalmi pártja. Ön nem látja, hogy *a dialektikus materializmust a burzsoázia éppen azért sértegeti és rágalmazza, mert az logikusan elvezet a forradalomhoz, a kommunizmushoz.* De az olvasó elnézését kell kérnem. Kezdtem ugyanis valóban hibás vágányra térni. A tény ugyanis az, hogy maga Hook úr éppen *azért* sértegeti és rágalmazza az „ortodox dialektikus materializmust", mert az logikusan a Kommunista Párt soraiba vezet.

Ön a trockistákkal egyetemben szórhat annyi rágalmat a dialektikus materializmusra, amennyit csak akar, nem változtathat azon a tényen, hogy egy kis *ellenforradalmi szektához* tartozik, a Kommunista Párt viszont a nemzetközi proletariátus világméretű pártja, amely a világproletariátust a győzelem felé vezeti. A szociális forradalom, e párt vezetésével, nemcsak a fennálló tőkés társadalmi rendet fogja megváltoztatni, hanem a dialektikus materializmus alapján egyszersmind tökéletesen meg fogja változtatni az emberi szellemet is. És ismétlem (jóllehet ezért Ön ismét rejtett teológiával vádolhat!), hogy *a jelenlégi társadalom dialektikája* (amelyet természetesen nem szabad összetéveszteni *a természet* dialektikájával, mint azt Ön teszi) *a proletariátus győzelmének biztosítéka!*

Megjelent a The Communist c. folyóirat
1936 áprilisi számában,
„The Meaning of Sidney Hook" címmel,
az Egyesült Államok Kommunista Pártja kiadásában,
New Yorkban.

TARTALOM

Szecsődi László: RUDAS LÁSZLÓ 5
GRAZIADEI — ISTEN KEGYELMÉBŐL KÖZGAZDÁSZ ÉS KOMMUNISTA 31
I. A „ricardo–marxi" értékelmélet jelentősége 35
II. Az értéktöbblet-elmélet állítólagos függetlensége a marxi értékelmélettől 41
III. A marxi értékelmélet állítólagos helytelensége. „Graziadei utolsó órája" 59
IV. A marxi értékelmélet realitása. Graziadei árelmélete ... 75
V. Graziadei „ártöbblet-elmélete" 90

A MECHANIKA ÉS A DIALEKTIKA NÉHÁNY ALAPFOGALMÁRÓL 122
I. Az erők antagonizmusa és az ellentmondások harca 129
II. A társadalom mint a Bogdanov-féle „elemek rendszere", vagyis mint mechanikai pontrendszer 150

DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS ÉS KOMMUNIZMUS. 169
A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS ÉS A SZOCIÁLDEMOKRÁCIA 214
I. A természettudományos és a dialektikus materializmus 219
II. A visszatükrözési elmélet és a szociáldemokraták 242
III. A materializmus „szégyenfoltja" 263
IV. Marxista dialektika vagy „kritikai" dialektika 281
1. Forradalmi dialektika vagy sztruveizmus 286
2. A dialektika és az ismeretelmélet egysége 295
3. A dialektika mint tudomány és mint módszer 304
4. Ellentmondás és antagonizmus 320
5. „Antitetika" és „heterotetika" 333

HOGYAN KELL ÉRTELMEZNI SIDNEY HOOKOT? 347
I. Hook úr „hook"-osítja a tényeket 347
II. Mit nevezünk monista filozófiának? 352
III. Marx, Engels és Lenin „visszatükrözési elmélete" 358
IV. Még egyszer a dialektikus materializmus és a kommunizmus kapcsolatáról 370

A címlapot tervezte: Csillag Vera.
Műszaki vezető: Szécsi Andor.

A könyv szedését 1956. IV. 9-én kezdték meg. Megjelent V. 18-án, 4000 példányban.
Tartalmaz 21,2 szerkesztői ívet. Terjedelem 24 (A/5) ív. (126)

10251. Franklin-nyomda Budapest, VIII., Szentkirályi utca 28.
Felelős: Vértes Ferenc.